

B I B L I O G R A F I A

En el ya lejano 1922 veía la luz el primer número de ESTUDIOS ECLESIASTICOS. Muy pronto celebraremos el 75 Aniversario.

En aquel primer número tan sólo de 80 páginas se publicaron tres artículos de los PP. Bover, Segarra y García Villada. Acompañaron estos tres artículos «Notas y Textos» sobre la defensa que el cardenal Bellarmino hizo de la santidad de San Ignacio de Loyola y sobre el Censo de Quirino, firmados por los PP. March y Ogara.

En el apartado Bibliográfico aparecieron dos largas y ricas reseñas de sendos libros: el primero del P. E. B. Allo, O.P., titulado *Saint Jean. L'Apocalypse*; el segundo del jesuita M. d'Herbigny, que llevaba por título *Theologica de Ecclesia*. No más abundantes y frecuentes fueron las aportaciones bibliográficas en este primer ejercicio de 1922.

En 1930, año en el que la revista se encontraba ya consolidada, la importancia que nuestros antecesores daban a la bibliografía era considerablemente mayor. Cuarenta y cuatro fueron los libros reseñados.

Pasado el paréntesis de la guerra, ESTUDIOS ECLESIASTICOS volvía a la labor. El año 1942, primer año en el que nuestra revista se publica después de los graves problemas que la Compañía de Jesús y la Iglesia españolas tuvieron que superar, aparecieron veintinueve reseñas. Veinte años después, en el volumen de 1962 se recogían noventa y cinco reseñas, amén de nueve notas bibliográficas. En 1973 se alcanzaron 134 reseñas y doce notas bibliográficas.

Los últimos años nos hemos mantenido en torno a las cien reseñas, con una leve bajada últimamente.

Dada la importancia que la Revista ha concedido desde siempre a este apartado y dado el servicio que se presta a nuestros actuales y futuros lectores, la dirección de la Revista ha tomado la determinación de continuar nuestra trayectoria histórica con el mismo aire de familia y sello de siempre, volcándose todo cuanto le sea posible en la atención y cuidado de esta sección.

A partir de la primera entrega del volumen 69, número 268, esta sección contará con tres apartados: Presentaciones de libros, Reseñas y Noticias de libros. En el primero se presentarán cuatro libros, los que a juicio de la dirección de la Revista se consideren importantes tanto por la temática cuanto por las novedades que aporten; estarán firmados por especialistas en la materia y tendrán la extensión suficiente para que tanto autor como lector puedan encontrar las claves del libro que se presenta. En el segundo, el dedicado a las reseñas, seguiremos la trayectoria que hasta ahora hemos llevado y que tantos servicios ha venido prestando. El tercero, el de Noticias de libros, quiere ser un ágil, penetrante y multicolor escaparate en el

que se den noticias en breves líneas de todas las novedades que lleguen a nuestra redacción.

Deseamos muy de veras que nuestros lectores encuentren en nuestros páginas las claves y las referencias bibliográficas obligadas de nuestro polifacético y rico mundo teológico. Desde aquí hacemos una llamada al mundo editorial en la confianza de una mutua colaboración que ensanche nuestros intereses de cara a un mejor, continuo y permanente servicio al hombre, al cristiano y al creyente de hoy.—ALFREDO VERDOY, S.J.

PRESENTACION DE LIBROS

X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid 1993.

En el plan de Zubiri, el estudio sobre *El hombre y Dios* habría de ser continuado por un segundo volumen sobre las religiones y un tercero sobre el cristianismo. Aunque en este volumen aparece ya una amplia consideración del cristianismo como religión histórica, el análisis sistemático de la religión cristiana será realizado por Zubiri en un tercer volumen, aún en preparación. Con esto tendremos finalmente, en tres volúmenes, el análisis de lo que Zubiri solía denominar «el problema teológico del hombre».

Como en el caso del primer volumen, nos encontramos de nuevo con un conjunto de inéditos. Se trata ahora de tres cursos orales, dos de los cuales fueron impartidos en 1965, uno en Madrid y otro en Barcelona, y otro curso del año 1971. Según su modo habitual de trabajar, la transcripción mecanográfica de estos cursos orales era corregida por el mismo Zubiri, quien no se limitaba a mejorar el estilo o a hacer pequeñas anotaciones, sino que en ocasiones emprendía la redacción completa de alguna de las lecciones. Ello ha proporcionado una gran riqueza de materiales para la edición. Y, aunque puede obligar a decisiones difíciles, evita las lagunas propias de temas que solamente se han abordado oralmente y en una ocasión. A esto hay que añadir que los tres cursos siguen en buena medida un mismo esquema, no tanto en su planteamiento general, como en los desarrollos más concretos. Por eso se puede decir no sólo que estamos ante un conjunto de textos que son de Zubiri y sólo de él, sino también que estamos, estrictamente hablando, ante un libro que también en su estructura es del mismo Zubiri.

Pero, ¿qué es lo característico del análisis de las religiones que Zubiri nos proporciona en este texto? En cierto modo parece que, cuando en un ambiente cultural como el español se habla de un libro de Zubiri sobre Dios, sobre la religión o sobre el cristianismo, rápidamente se suscitan dos tipos de actitudes. Por un lado, la actitud de aquellos cristianos que esperan encontrar en los análisis de Zubiri la confirmación intelectual de sus creencias: algo así como una demostración de su fe. Por otro lado, la actitud de aquellos que consideran que Zubiri, en cuanto creyente, está ya de antemano prejuiciado en su punto de partida y que, por lo tanto, sus estudios sobre la religión, por muy filosóficos que se pretendan, no pueden ser más que la expresión subrepticia de posiciones teológicas.

Sin embargo, ninguna de las dos posiciones acierta a entender ni lo más original de la obra de Zubiri ni su sentido fundamental. Ciertamente, Zubiri no oculta, ni en este ni en otros textos, ni su carácter de creyente ni su interés por las preguntas teológicas. Sin embargo, tanto quienes buscan en la obra una justificación racional de su fe como quienes la rechazan en virtud de presuntas opciones no cuestionadas, se encuentran situados en una perspectiva que Zubiri no considera como la filosóficamente radical. No se trata solamente de que Zubiri señale, en la introducción a su estudio, que no pretende hacer una apología histórica del cristianismo. Se trata de algo más grave. Y es que, en la concepción de Zubiri, la tarea primera de la filosofía ante el cristianismo o ante cualquier religión no puede consistir en ningún tipo de justificación teórica de la religión o de la irreligión. No porque Zubiri no considera que esta pregunta no sea grave, sino porque no le parece la primera ni la más radical.

La filosofía, antes de justificar la verdad o falsedad de la religión, tiene que comenzar por preguntarse qué es una verdad religiosa. Y para determinar qué es una verdad religiosa, tiene que comenzar determinando en qué consiste la realidad de la religión, el llamado hecho religioso. Pero tanto el que parte de una religión concreta como el que parte del agnosticismo o el ateísmo, se encuentra ya instalado en un determinado logos religioso. Es decir, dispone de un conjunto de tesis sobre lo que son en realidad los dioses y sobre lo que es en realidad el mundo. Es lo que Zubiri denomina teología y mundología. Sin embargo, lo decisivo del hecho religioso no se juega en estas concepciones religiosas ni en la lucha entre ellas por explicar el mundo. Las religiones no son primeramente, según Zubiri, una explicación del mundo, y por eso mismo un encuentro entre las religiones no es primeramente un diálogo cosmovisional. La religión como un logos sobre los dioses y sobre el mundo no es más que una plasmación ulterior de una experiencia originaria: la religación.

Ya Zubiri señalaba en 1935, en su artículo «En torno al problema de Dios», que con las religiones sucede algo semejante a lo que sucede con el problema del conocimiento. La filosofía clásica ha explicado (de modo realista o idealista) el conocimiento. Pero no se ha detenido a pensar que antes de toda explicación del conocimiento hay que comenzar analizando la actualidad primordial de lo real en la intelección. Del mismo modo, antes de elaborar una teoría sobre la religión, hay que comenzar analizando el hecho religioso originario en sí mismo. Las explicaciones filosóficas, sociológicas o psicológicas de la religión tiene que comenzar determinando el hecho mismo que quieren explicar.

Se trata, claro está, de algo que ya han planteado la fenomenología de la religión y el mismo Heidegger. Sin embargo, para Zubiri estos análisis son insuficientes. Si en la teoría de la inteligencia la fenomenología se ha deslizado del acto de aprehensión de lo real a la conciencia de un sentido, en el análisis de la religión la fenomenología se habría deslizado del hecho físico de la religación a la conciencia de lo sagrado. Para Zubiri la religión comienza siendo religación al poder de lo real actualizado en toda persona humana. Por eso mismo, los análisis de Heidegger serían para Zubiri insuficientes en la medida en que no van más allá del plano de lo sagrado, y tienden a identificar lo sagrado patentizado en la desvelación del ser con la deidad misma. En cambio, lo que Zubiri denomina deidad a diferencia de la divinidad no es otra cosa que el poder de lo real actualizado en toda persona humana en virtud de su inteligencia sentiente. La sacralidad concienciada o desvelada se funda en una dimensión previa que es la religión de toda persona al poder de lo real.

Esta actualidad del poder de lo real en la persona humana tiene ya un modo de verdad radical que Zubiri denomina verdad real. No es la verdad de una religión

ni de una teología. Es simplemente la verdad del poder en cuanto actualizado en toda persona humana. Zubiri habla en estos textos de «palpitación» del poder de lo real en la intelección. La posible verdad de las religiones o de la irreligión se funda sobre esta verdad real del poder de lo real. La verdad de las religiones no es la verdad de una explicación del mundo, sino la verdad de una palpitación. Las religiones no se encuentran en un diálogo entre cosmovisiones, sino ante todo en la religación al poder de lo real que en todas ellas se expresa. Las religiones no surgen principalmente para explicar y organizar el mundo, ni tampoco para explicar y organizar las sociedades. Esto son tareas ulteriores que la religión desempeña o puede desempeñar. Y esto lo hace en la medida en que la religación se plasma en religión.

La plasmación de la religación en religión supone, por así decirlo, una dualización. Determinadas cosas quedan «fijadas» como sedes del poder de lo real. Y el logos humano entiende qué son en realidad estas cosas como sedes del poder de lo real. De ahí que toda religión tenga, en la terminología de Zubiri, una teología y una mundología, la cual se concreta a su vez en una cosmogonía, en una escatología y en una eclesiología. Sin embargo, la plasmación de la religión no es sólo articulación de la aprehensión del poder de lo real en un logos, sino que incluye también la institucionalización de la religión en un cuerpo social y en unas tradiciones. El cuerpo social de una religión es, por así decirlo, el campo en el que acontece la intelección de lo que es en realidad el poder de lo real.

Sin embargo, lo decisivo de la historia de las religiones no está en presentarnos distintas plasmaciones de la religación en religión. Lo decisivo está en su respuesta a la pregunta por el fundamento último del poder de lo real. Esto supone, en la terminología de Zubiri, la marcha desde el poder de lo real hacia la realidad mundanal allende el propio campo de realidad. Es el paso de la deidad a la divinidad, y el paso desde el propio haber religioso a nuevas posibilidades de intelección de la divinidad. No estamos ante una intelección campal, sino ante una marcha racional allende el propio campo. Y esta marcha, según Zubiri, no es un proceso arbitrario, sino que consiste en apropiación de posibilidades. Por eso se trata de una marcha histórica. Como bien señala Zubiri, la historia de las religiones no es un catálogo de formas sucesivas de religión, sino una ingente experiencia, tanto individual como colectiva, acerca de la verdad última del poder de lo real. Y la fe religiosa no es otra cosa que la entrega a ese fundamento del poder de lo real en una determinada vía histórica, ya sea monoteísta, politeísta o panteísta.

En esta historia de las religiones se inscribe el cristianismo. Como hemos dicho, el interés principal de Zubiri no consiste en una justificación racional del cristianismo. Se trata más bien de mostrar, desde el concepto de verdad propio de la religión, qué tipo de verdad es el que el cristianismo puede pretender. El cristianismo parte, como todas las religiones, de la verdad actualizada en la religación y plasma esta religación en una religión, con su cuerpo social y su teología. Sin embargo, lo decisivo no está en esta plasmación, sino en la marcha que el cristianismo emprende hacia el fundamento. En este sentido el cristianismo pretende, como todos los monoteísmos, que la marcha termina en una realidad absolutamente absoluta distinta del mundo. Sin embargo, no es esto lo más propio del cristianismo. En la concepción de Zubiri, lo más original del cristianismo se juega en la idea de encarnación. El cristianismo se caracterizaría porque, en su marcha hacia Dios, entiende que Dios mismo se convierte en vía histórica hacia El. Es justamente la figura de Cristo. Cristo es Dios llevándonos a Dios en la historia. Por eso dirá Zubiri que Cristo es Dios hecho historia.

Esto no decide sobre la verdad del cristianismo. Pero sí sitúa en una perspectiva

adecuada su pretensión de verdad. La verdad que el cristianismo o cualquier otra religión (o incluso la irreligión) pueden pretender no es la verdad de una explicación del mundo en su totalidad. En esto Zubiri se distancia de posiciones netamente intelectualistas y hegelianizantes como la de Pannenberg. Lo decisivo del cristianismo no es disponer de la teología y de la mundología más completas, sino el ser una marcha individual, social e histórica hacia el fundamento del poder de lo real. En realidad, cualquier afirmación sobre la realidad de ese fundamento es por sí misma inadecuada. La razón, la teología o los mismos dogmas no pueden pretender una adecuación con su objeto, justamente porque la realidad-fundamento no tiene carácter objetual. Lo único que puede proporcionarme la razón y las definiciones es situarme en una vía que, de ser prolongada, me conduciría hacia la realidad divina. Por eso, la verdad de las religiones es la verdad de una marcha en tanteo hacia el fundamento último del poder de lo real. De nuevo, las religiones no se encuentran primariamente en el diálogo sobre sus explicaciones del mundo, sino en la entrega a ese fundamento. Y en la entrega al fundamento, tanto individual como social e histórica, es donde los individuos y los pueblos verifican la verdad de la marcha emprendida.

Por ello, el libro de Zubiri no es primariamente una teología de las religiones, aunque en él puedan encontrarse algunas consideraciones de este tipo. El libro de Zubiri es ante todo un análisis filosófico de la religión y de su plasmación individual, social e histórica en las religiones. No es que Zubiri pretenda ignorar la revelación. Se trata de algo más radical: Zubiri ha mostrado cuál es el ámbito posible y el dinamismo interno, tanto histórico como intelectual, de lo que después la teología denominará revelación. Como dice Zubiri, «toda religión es la expresión objetiva de la palpitación de la divinidad de Dios en el seno del espíritu humano. El cristianismo ve en esta palpitación una revelación. Esta es su *verdad teológica*. Pero la *verdad filosófica* está en la palpitación en cuanto tal. En entenderlo así consiste —a mi modo de ver— «el problema filosófico de la historia de las religiones» (HR 365).—ANTONIO GONZÁLEZ, S.J. UCA. San Salvador.

ALFONSO A. CUADRÓN (COORD.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, BAC, Maior 43, Madrid 1993, 814 p.

El presente *Manual de Doctrina Social de la Iglesia* salió a la luz pública a principios de enero del presente año 1994, aunque su fecha de impresión sea la de diciembre de 1993.

De entrada, la importancia del *Manual* viene señalada en la solapa del libro, obedeciendo a los tres criterios definidores de la serie Maior de la BAC, en la que está publicado: «alto nivel científico en el tratamiento, actualidad en la elección de los temas y dosificación sabia de tradición y progreso».

El *Manual* es fruto de una notable experiencia de comunión eclesial entre aquellas instituciones que se dedican a estudiar y fomentar la Doctrina Social de la Iglesia: la Universidad Pontificia de Salamanca con sus diversas Facultades y el Instituto Social León XIII, la Universidad Pontificia Comillas (Madrid), a través de su Departamento Interfacultativo de Pensamiento Social Cristiano de ICAI-ICADE, la Conferencia Episcopal, representada por la Comisión Episcopal de Pastoral Social, y la Fundación Pablo VI. Sólo este hecho le acredita como una obra excepcional. Pero hay más motivos para pensar así.

Treinta y tres capítulos jalonan la obra. Han colaborado en su redacción profesores y especialistas de las Universidades Pontificias de Salamanca, Comillas (Madrid), Navarra y otros Centros de Estudios Teológicos, así como profesores y expertos de la Universidad Pública.

La actualidad en la elección del tema viene marcada por varios acontecimientos que encuentran su culminación en 1991, fecha en que comenzó a gestarse el *Manual*. Juan Pablo II publica el 1 de mayo su tercera encíclica social, *Centesimus annus*, conmemoración más que obligada de aquel provocativo documento de León XIII que fue *Rerum novarum*. El mismo proclamó ese año como el «año de la Doctrina Social de la Iglesia». Se cumplían cien años de magisterio eclesiástico, que ya constituye un verdadero «corpus» doctrinal. La Congregación para la Educación Católica había publicado en 1989 las *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*. Como se hace resaltar en el Prólogo del libro, 1991 fue un año de «incordio» social. Se celebraron congresos, semanas, conferencias y coloquios sobre Doctrina Social de la Iglesia, se publicaron comentarios y aparecieron diversos libros resaltando los aspectos más significativos de la misma. El afán, por parte de Juan Pablo II, de relanzar la Doctrina Social de la Iglesia, como signo, al mismo tiempo, de la presencia de la Iglesia en el mundo y de la transformación y salvación del mismo, parecía haber calado hondo.

Y en este contexto se concibe el *Manual*. Ciertamente, existían textos y manuales, aún de obligada referencia, en lengua castellana; pensemos en el texto de *Doctrina Social Católica* (1964), del Instituto Social León XIII, y en el *Curso de Doctrina Social Católica*, publicado por la BAC en 1967. Sin embargo, quedaban mermados por el paso del tiempo al haberse estancado en el magisterio de la Iglesia de la década de los sesenta. Otros manuales, más recientes, llevan la impronta de un contexto sociocultural determinado, desde el que se han escrito. Otras obras, también contemporáneas, estudian la Doctrina Social de la Iglesia desde respectivas muy concretas: por citar sólo algunas, mencionemos la de J.-Y. Calvez, *La enseñanza social de la Iglesia*, referida a la economía, y la de I. Camacho, *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, desde un punto de vista histórico. Comentarios a las últimas encíclicas no faltaron. Finalmente, en una línea más próxima a lo que podríamos considerar un texto o manual, es justo referirse a los tres tomos de *Pensamiento Social Cristiano* publicados por el Departamento de Pensamiento Social Cristiano de la Universidad Pontificia Comillas.

La aportación del presente *Manual radica* en un tratamiento completo y sistemático de la misma, a la que se han añadido las reflexiones últimas del *Catecismo de la Iglesia Católica*. Creemos que los capítulos más importantes de la Doctrina Social de la Iglesia están tratados en el presente *Manual*. Ciertamente está escrito desde la novedad que suponen para el concepto de Doctrina Social de la Iglesia dos fenómenos acaecidos en los últimos años.

El primero es —hemos aludido sucintamente a ello anteriormente— el impulso renovado que ha dado Juan Pablo II a la Doctrina Social de la Iglesia. Ningún otro Papa había escrito tanto sobre la materia: tres encíclicas [*Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) y *Centesimus Annus* (1991)], además de las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la Teología de la Liberación y las *Orientaciones de la Congregación de la Educación Católica para el estudio y la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*. Estos tres últimos documentos, aunque no estén firmados por el Papa, cuentan con su aprobación y han sido inspirados por él.

Pero la aportación del Papa actual a la Doctrina Social de la Iglesia no se agota

en la publicación de documentos. Es muy significativo el enfoque con que la ha abordado. En los primeros años de la historia de la Doctrina Social de la Iglesia, nadie dudaba de la capacidad del Magisterio para tratar temas sociales y para orientar la conciencia de los católicos en esta materia a base de principios cuya validez universal nadie discutía. Más tarde, el Concilio Vaticano II fue sensible a lo cambiante de las cuestiones sociales a lo largo de la historia y en las diferentes latitudes del planeta. Pablo VI, convencido de esto mismo y guiado por su exquisito respeto a la conciencia adulta del cristiano, afirmó que no es misión del Magisterio de la Iglesia proponer soluciones universales y que una misma fe puede dar lugar a compromisos diferentes. El concepto de Doctrina Social de la Iglesia, como un conjunto de principios de alcance y validez universales, quedaba cuestionado. Simultáneamente iba ocupando su puesto la Teología de la Liberación.

Juan Pablo II ha tratado los temas sociales con una novedad que nace de su historia personal previa. Profesor de Ética en la Universidad de Lublin y con experiencia directa del mundo comunista y del capitalista, llegó a la silla de Pedro con un bagaje que le distinguía de sus predecesores. Desde el comienzo de su pontificado se hizo patente un talante nuevo en el tratamiento de las cuestiones sociales. No ha dudado en volver a emplear el término «Doctrina» en lugar de otros más débiles, ni en calificar a la Doctrina Social de la Iglesia como Teología Moral, concreción del Magisterio y de la Revelación bajo la guía del Espíritu Santo, para iluminar desde el evangelio la situación presente y para estimular a los creyentes a comprometerse en la construcción de un mundo más justo.

El otro fenómeno de los últimos tiempos que ha contribuido a plantear de forma nueva los contenidos de la Doctrina Social de la Iglesia se sitúa simbólicamente en torno al año 1989: el derrumbamiento del marxismo y de los regímenes comunistas en Europa, aunque ya antes los socialismos europeos se habían ido liberalizando. Tradicionalmente la enseñanza de la Iglesia en cuestiones sociales se enfrentaba con el capitalismo liberal, por un lado, y con las diversas caras del colectivismo marxista por el otro. Desde 1989 no tiene ya sentido un planteamiento así. Esta realidad ha obligado a la Doctrina Social de la Iglesia a situarse en un ambiente ideológico nuevo.

El presente *Manual* es consciente de esta doble novedad y parte de ella. Responde así a la situación del mundo, de las ideologías y de la Iglesia. Y a un planteamiento renovado de su Doctrina Social.

El *Manual* se abre con una *Bibliografía reciente sobre Doctrina Social de la Iglesia*, que abarca desde Documentos, Manuales y Comentarios hasta Historia Social, Revistas, Textos y Comentarios, Diccionarios y Colecciones bibliográficas.

Se entra seguidamente en el grueso de la obra, que viene estructurada en torno a cinco núcleos temáticos.

La primera parte (capítulos 1 a 5) está dedicada a la *Historia e Identidad de la Doctrina Social de la Iglesia*. Un amplio capítulo aborda la periodización de la Doctrina Social de la Iglesia en sus cien años de existencia enmarcándola en su respectivo contexto socio-cultural. Seguidamente, se analiza su estatuto epistemológico, su autonomía e identidad, junto con los principios y valores permanentes que la animan: persona humana y derechos humanos, relación persona-sociedad, bien común, solidaridad y subsidiariedad, sociedad y participación social, destino universal de los bienes. Dos capítulos más completan esta primera parte: la evolución experimentada por la Doctrina Social (autonomía, fuentes de inspiración, destinatarios, nivel de sus propuestas) y la metodología apropiada para acercarse a ella.

La segunda parte (capítulos 6 a 11) se centra en el estudio de los principales problemas o revoluciones que caracterizan a la *Sociedad* actual. Tres capítulos se

refieren a tres revoluciones que marchan siempre unidas y permiten explicar cualquier cambio social: la demográfica, la urbana y la científico-técnica; también los problemas conectados con la bioética (aborto, eutanasia, procreación asistida e ingeniería genética) y la ecología ocupan un lugar destacado en la reflexión del *Manual*. Y, por último, un tema recurrente e importante en la Doctrina Social de la Iglesia: la familia, la mujer, los jóvenes y los ancianos.

La tercera parte (capítulos 12 a 14) está dedicada a la *Cultura*, el gran debate en el que quiere y va a estar presente cada vez más la Iglesia en el mundo de hoy. Tres parecen ser las esferas principales que demandan urgentemente su presencia: las relaciones entre fe y cultura, la educación y los medios de comunicación social.

La cuarta parte, la más extensa (capítulos 15 a 27), se centra en la *Economía*. Se empieza por delimitar las relaciones entre economía y ética y por establecer la finalidad propia de la economía: la satisfacción de las necesidades humanas. Se afirma, seguidamente, el valor central del trabajo en la Doctrina Social de la Iglesia, al que se supedita el problema de la propiedad; ello supone una novedad en el tratamiento de estas dos cuestiones, ya que la propiedad ocupaba el puesto central en las anteriores concepciones de la vida económica. El análisis del mercado supone también una relativa novedad con respecto a los tratados clásicos; a él se aludía pero no se le concedía un tratamiento específico en cuanto marco social e institucional básico. Sigue un bloque de capítulos que presenta una unidad orgánica y central en la actividad económica: la empresa, y, dentro de ella, las relaciones entre capital y trabajo, los derechos y deberes de los hombres del trabajo, y el sindicato. Ampliando la perspectiva, se analiza la cada vez mayor intervención del Estado en la economía, los sistemas económicos, la planetarización de la economía y, dentro de ella, el problema específico del desarrollo-subdesarrollo.

La última parte (capítulos 28 a 33) se centra en el entorno de la *Política*. Una vez establecidas las relaciones entre ética y política, se pasa a estudiar la comunidad política o Estado y sus relaciones con la Iglesia. Tema central, en este apartado, es el del compromiso político del cristiano en un mundo plural. Se cierra la obra con la exposición del ideal de la comunidad internacional como fundamento de las relaciones entre los pueblos y con el problema pendiente siempre y omnipresente de la guerra y de la construcción de la paz.

Una de las características peculiares que ofrece el *Manual* es la de su estructura interna. Por una parte, expone lo que la Doctrina Social de la Iglesia dice acerca de cada materia: una exposición objetiva de los contenidos magisteriales. Y, además, lo hace desde una perspectiva histórico-evolutiva, es decir, refiriendo lo que la Doctrina Social ha dicho sobre cada tema en estos cien años: desde *Rerum novarum* de León XIII hasta *Centesimus annus* de Juan Pablo II y el *Catecismo*.

Por otra parte, y este quizá sea el matiz peculiar que distingue a este *Manual* de otros textos sobre Doctrina Social de la Iglesia, se ha intentado combinar los datos de los saberes humanos con la cosmovisión que ofrece la Doctrina Social de la Iglesia. El análisis de la realidad, siempre cambiante, está constantemente presente en el tratamiento de los diversos temas. Y, al mismo tiempo, son constantes también las alusiones a la realidad española en aquellos aspectos que requieren su tratamiento. La enseñanza magisterial tiene en cuenta este análisis de la realidad a la hora de emitir un juicio ético sobre la misma; pero, junto a su carácter histórico, también dispone de principios permanentes, criterios de juicio y pautas para la acción, que ayudan a tomar una decisión adecuada a las circunstancias concretas de la vida social. Este juego dialéctico, que posibilita un correcto discernimiento, es lo que

continuamente trata de poner de relieve el *Manual* en el tratamiento de las distintas cuestiones. En suma, «dosificación sabia de tradición y progreso».

Las características anteriormente señaladas son fácilmente observables en la misma impresión del texto. El cuerpo central lo ocupa la exposición objetiva de la Doctrina Social de la Iglesia, mientras en caja y tipografía menores se exponen los datos del problema, comentarios propios del autor, sugerencias, aplicaciones concretas, vías de solución, etc. La combinación de ambos elementos —doctrinales y prácticos— proporciona un aire de novedad y aligeramiento en el tratamiento de los temas.

El *Manual*, según se expone en el Prólogo, va dirigido a un amplio sector de lectores: Facultades eclesiásticas, Seminarios y centros similares, grupos de estudio y reflexión, comunidades cristianas, movimientos apostólicos y, en general, todos aquellos que están interesados en un conocimiento global de la Doctrina Social de la Iglesia.

Por las características reseñadas, creemos que satisface ciertamente su pretensión. Al «alto nivel científico en el tratamiento» han sabido unir los autores un estilo asequible, una aproximación a la realidad, una exposición académica comprensiva.

Constituye un logro, ya de por sí, el haber aunado un grupo de profesores y especialistas en la elaboración de esta obra global y sistemática de la Doctrina Social de la Iglesia, coordinados y conjuntados bajo un mismo esquema, que hace que el *Manual* aparezca no como una colección de retazos (o colaboradores) independientes, sino como un conjunto bien trabado y armónico.

Los estudiosos de la Doctrina Social de la Iglesia pueden encontrar en este *Manual* no sólo un instrumento adecuado para un mayor conocimiento y profundización en la misma, sino también una ayuda y un impulso para transformar la realidad propia en la que cada uno se halla comprometido.—ALFREDO VERDOY. Universidad Autónoma de Madrid.

XABIER PIKAZA y NEREO SILANES (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 1.539 p.

Más de setenta colaboradores han contribuido a la confección de este amplio diccionario, que cuenta con ciento setenta voces, y cuyo contenido temático se distribuye en seis secciones.

La primera se refiere al «trasfondo religioso» sobre el que destaca la revelación del Dios cristiano. Comprende a su vez tres apartados: grandes religiones, formas de ver a Dios (agnosticismo, ateísmo..., monoteísmo, politeísmo...), y atributos generales de la divinidad (absoluto..., misterio..., transcendencia...).

La segunda sección, más específica, trata de Dios en la Sagrada Escritura. También comprende tres apartados: nombres del Dios cristiano (Padre, Hijo, Espíritu Santo, Señor, Yahvéh...), acontecimientos salvíficos (Cruz, Pascua, Pentecostés...), y temas generales (Angelología, Apocalíptica..., Escatología).

La tercera sección abarca la historia del dogma; tiene como apartados: concilios y magisterio (concilios, encíclicas, Vaticano II...), corrientes de pensamiento (gnosis-gnosticismo, arrianismo, ..., escolástica, ecumenismo, ...), teólogos (Padres: Ireneo, Capadocios, Agustín, ...; medioevo: Anselmo, Buenaventuras, Tomás de Aquino...; modernos (Balthasar, Barth..., Rahner...).

La cuarta sección se refiere a la teología, y se distribuye en los apartados: unidad de Dios (atributos, ..., modalismo...), trinidad de personas (subordinacionismo, ...,

procesiones, ..., relaciones subsistentes, ..., personas divinas...), comunicación de Dios gracia, ..., comunión, ..., símbolos de fe..., María..., Dios de los pobres...).

La quinta sección trata de la relación con la vida cristiana, y cuenta como apartados: liturgia y sacramentos (adoración, ..., doxología, ..., eucaristía...), espiritualidad (amor..., experiencia..., inhabitación...), escatología (esperanza..., vida eterna).

Por fin, la sexta sección (ampliación; el mundo trinitario) presenta una serie de temas con los que de alguna forma también se relaciona la temática trinitaria. Se trata de temas filosóficos (corrientes de pensamiento; lenguaje..., hegelianismo..., racionalismo...; temas fundamentales: conocimiento, deísmo, filosofía...), o culturales (arte, esoterismo..., instituciones trinitarias...).

Este esquema temático nos da idea de la riqueza y variedad que abarca el diccionario. Sin embargo, la obra, extensa y producto de una multiplicidad de colaboradores, ni puede ni debe obedecer a criterios de estricta coherencia sistemática.

Se ha logrado una amplia representación de la teología española tanto por el número de personas que han colaborado en el diccionario, como por el de centros a que estas personas pertenecen.

La representación extranjera es significativa y de calidad. Se echan de menos nombres como los de J. Moltmann y de W. Pannenberg, que hubieran merecido figurar, si no como autores, sí como voces, dada su significación; tal vez no ha sido así por ser teólogos en vida y en plena producción. Lo mismo se diga de Ghislain Lafont o de Gustavo Gutiérrez.

Las entradas se han distribuido en voces «privilegiadas» (con una extensión entre 25 y 30 páginas), mayores (entre 10 y 15), y menores (entre 5 y 7). Es un criterio acertado.

Resulta muy difícil emitir un juicio sobre la calidad de una obra tan extensa. Me limito por ello a lanzar algunas calas, concretamente tres, con el fin de verificar algo del contenido del diccionario.

La primera cala nos introduce en el corazón mismo de la teología trinitaria. La voz «personas divinas» forma un conjunto coherente con otras (Trinidad, procesiones, relaciones subsistentes...) del mismo autor Josep M.^a Rovira Bellós. Este recorre la historia del significado del término persona, desde su sentido etimológico hasta Rahner y el personalismo; pasa por san Agustín, Boecio, Ricardo de San Víctor, Tomás de Aquino, Descartes, el idealismo alemán y Hegel. Las referencias del final del artículo a otras voces pueden explicar que en ésta no se hable, v. gr., de Tertuliano, Orígenes o los padres de Capadocia.

El estudio de la persona en Hegel se hace fatigoso por la acumulación de citas literales, ninguna de ellas de las lecciones sobre filosofía de la religión donde Hegel trata expresamente del Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Al hablar de Rahner, y su opinión sobre los «modos de subsistencia» no se hace referencia a su precedente inmediato los «modos de ser» de Barth, ni tampoco y como contraste a la postura acusadamente personalista de Moltmann. Convendría, asimismo, poner de manifiesto que hoy día la postura de Rahner, de apofatismo trinitario a ultranza, no cuenta con muchos adeptos.

Sería importante dilucidar a qué autores se refiere Rahner cuando afirma que en la modernidad persona equivale a conciencia. Rovira establece un contraste entre Boecio y Descartes; sin embargo, la definición clásica boeciana es susceptible de ser traducida en términos modernos como «individualidad espiritual»; así lo hace W. Pannenberg. No habría contraposición, sino tan sólo deslizamiento de acentos

si el «yo pienso» de Descartes no designa una conciencia desustantivada, sino una subjetividad consciente.

A mi juicio, el contraste se halla en el acusado carácter de «autoposición» que a menudo adquiere la persona en la sensibilidad moderna, frente a la caracterización de ésta como relación ante todo, propia de la teología trinitaria.

En definitiva, también Rovira lo pone así de manifiesto. Como conclusión de su recorrido histórico afirma que en Dios «los dos polos se identifican, de suerte que la *intimidad* y la *relación* son uno y lo mismo»; «la plenitud de la esencia espiritual de Dios» es «la riqueza personal del Padre, del Hijo y del Espíritu, *distintos* en la *comunión* de la única divinidad» (1106).

En la «criatura intelectual» se da un «reflejo» de la «distinción, comunicación y unidad entre personas propia de la Trinidad» (ib.). Un mayor desarrollo en el artículo de la filosofía personalista de la relación hubiera contribuido a poner de relieve esta dimensión, tan básica y tan aceptada por la teología trinitaria actual.

Nuestra primera cala podría, pues, conducir a tomar constancia del emparentamiento que dentro de la infinita distancia reconoce hoy la teología trinitaria, entre el Dios de los cristianos en cuanto comunión, y la comunión que los hombres y mujeres de esta tierra están llamados a establecer entre sí.

La segunda cala se fija en la voz «mística» de Santiago Guerra, y nos sirve para situar la experiencia trinitaria en el contexto de la experiencia mística en general y de la cristiana en particular. El artículo posee una excelente articulación sistemática, acompañada de una claridad de exposición que cautiva la atención del lector.

Comienza por exponer los elementos comunes de la experiencia mística: ruptura de la conciencia ordinaria; nueva conciencia intuitiva en que el hombre experimenta el núcleo de la Realidad y se experimenta uno con él; presencia inmediata y avasalladora de Algo o Alguien que sobrepasa y desborda, y que se impone sin representaciones ni conceptos; presencia gratuita y subyugante, que conduce al total olvido de uno mismo y de los propios problemas; presencia inefable y que por ello tiende a expresarse en un lenguaje paradójico.

En una segunda parte muestra el juego de tensiones que caracteriza al cristianismo como religión místico-profética, para dedicar la tercera a «mística y misterio del Dios cristiano». En ésta se pone bien de manifiesto cómo misterio objetivo y experiencia del misterio se reclaman en unidad inextricable, rota por desgracia en amplios períodos de la historia del pensamiento y de la experiencia. En cambio, la línea teológica de Rahner, von Balthasar, Stolz, Bouyer, Sudbrack..., mantiene que la esencia de la mística cristiana reside en el «encuentro» personal con el misterio objetivo de Dios, que comporta siempre experiencia, pero no necesariamente conciencia refleja y subjetiva de esa experiencia.

Guerra, sin embargo, acaba discrepando de estos autores, pues para él la «gran» mística consiste en la contemplación infusa de la Trinidad que prescinde de toda objetivación de Dios y que es producto de la acción divina directa y gratuita; la escuela renano-flamenca, dentro de esta «gran» mística, da la primacía a la unidad de la Trinidad resolviendo en último término la experiencia trinitaria en experiencia de la unidad de la naturaleza como origen de las personas; en cambio, en la mística de San Juan de la Cruz «el ser más íntimo de Dios no es su esencia una como raíz de las personas, sino éstas como raíz y realidad de la unidad divina por el amor» (912).

La «pequeña mística» es considerada por Guerra como despliegue de la presencia trinitaria en la praxis cristiana. Es una experiencia trinitaria implícita u objetiva, que

se da cuando la conducta se vive como inserción en lo interpersonal, en cuanto reflejo del misterio trinitario en el hombre y en el mundo a través de su Espíritu.

Me parece que Guerra llama «pequeña» a esta mística porque en ella no se da la misma calidad de conocimiento infuso que en la gran mística. Sin embargo, pienso que esta última no podría ser llamada grande sin la «pequeña». La verdadera mística conduce a encontrar a Dios en todas las cosas, hasta llegar a la contemplación en la acción y a la acción en la contemplación.

En conjunto el artículo resulta muy valioso en orden a integrar experiencia humana y experiencia trinitaria.

También la voz «experiencia» de Martín Gelabert se lee con fruición, aunque resulta menos convincente precisamente al tratar de la dimensión trinitaria de la experiencia.

Nuestra tercera cala se refiere al problema detectado en las dos primeras: ¿se trata suficientemente en el diccionario de la inserción de la historia de los hombres en la dinámica de la vida trinitaria, en virtud del amor interhumano, y de la estructura posiblemente trinitaria de la realidad misma?

Es una temática apuntada y ampliamente tratada por la teología de la liberación. Se encuentra, sin embargo, ausente de los artículos Liberación y Dios de los pobres; tampoco la hallo en voces cuyo contenido podría haber emparentado con ella (por ejemplo, Jesucristo, Historia, Gracia, Inhabitación, Trinidad).

Un aspecto de esta temática se aborda en el artículo Antropología de L. Ladaria, que expone la postura de K. Barth al referirse al hombre hecho a imagen de Dios también en su dimensión social. B. Sesboué se refiere a von Balthasar, Moltmann y Jüngel al tratar de la Cruz en relación con la Trinidad; habla, pues, de la incorporación de la humanidad de Jesús (y en ella de la nuestra) al movimiento del amor trinitario; P. Coda en la voz Pascua afirma que a través y en el acontecimiento pascual, actualizado en la Eucaristía, «el hombre insertado juntamente con sus hermanos, por la gracia del Espíritu Santo, en la vida trinitaria del amor, realiza progresivamente su humanidad en el amor filial hacia Dios y en el amor mutuo con sus hermanos» (1059).

Yo mismo, a petición de los editores del diccionario, hablo de «Teología y economía en los teólogos modernos»; resumo así la postura de Lafont: «Vivir como hijos en el Hijo implica participar del Ser de Dios, cuyo contenido concreto es la Santísima Trinidad. La revelación de ésta manifiesta a lo largo de la historia las estructuras fundamentales del Ser, que no puede ya ser concebido como lo clausurado sobre sí o sustancialidad compacta. Se desvela como acontecimiento de amor» (1342).

Obtenemos, pues, referencias suficientes para responder a nuestra tercera cala. Me quedo, sin embargo, con la impresión de que la cuestión hubiera requerido tratamiento más amplio y más expreso.

La presentación formal del diccionario está muy cuidada. La extensión de los artículos se equilibra según la temática. Es un acierto incluir en cada artículo una bibliografía seleccionada. Muy acertada la elección de tipos de letra. Quizá hubiera sido pertinente la adición de un índice de autores citados.

Supone un placer felicitar a los editores del diccionario, y agradecer con esta ocasión la destacada tarea de estímulo para la teología que desarrolla el Secretariado Trinitario de Salamanca.—José R. G.^oMURGA. Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

MANLIO SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 44), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, 352 p.

El título refleja bien el contenido del presente volumen. Simonetti ha recopilado once estudios sobre la cristología de los siglos II y III, antes dispersos en diversas revistas (cinco de ellos en RSLR) u obras en colaboración (sólo uno). Nada nos indica Simonetti sobre una posible reelaboración o adaptación de los trabajos que ahora compila. Un cotejo rápido, superficial e incompleto con los lugares de publicación original indica que sólo se han completado las notas en casos aislados. Sí se han puesto al día las referencias internas de unos estudios a otros. También se ha enriquecido el volumen con unos índices: escriturístico, de autores antiguos y modernos, y de vocablos y cosas notables, que facilita enormemente la consulta. La fecha de la publicación original de estos trabajos oscila de 1971 a 1989. Tres datan de inicios de los setenta. El resto, ocho, de los ochenta, especialmente de su segunda parte —seis de 1986 en adelante—. A partir de su estudio sobre Sabelio (1980), Simonetti reconoce haber prestado mayor atención al monarquianismo (5), sobre el que no abundan los estudios recientes. La intención de fondo subyacente a este conjunto de estudios es profundizar en aspectos significativos de la unidad de Dios en la reflexión teológica de la primera Iglesia. Como Cristo era considerado más que mero hombre y, por otra parte, los cristianos se saben herederos del monoteísmo judío, el problema de la unidad divina condujo directamente a la cristología (5).

El cuerpo fundamental del libro gira en torno al monarquianismo, el asunto de fondo alrededor del cual se forjaron las principales discusiones cristológicas y trinitarias desde finales del siglo II hasta mediado el III. Tres estudios de síntesis sobre el problema de la unidad de Dios vertebran el libro; Simonetti estudia, respectivamente, la concepción de la unidad divina de Justino a Ireneo (71-107), en Roma de Clemente a Dionisio (183-215) y en Oriente después de Orígenes (299-337). Junto a estos tres ensayos, que se puede entender como un único estudio realizado en tres entregas, Simonetti presenta unas monografías sobre dos destacados cabecillas del monarquianismo radical y dos distinguidos adversarios suyos, partidarios de la teología del Logos. En el primer grupo se encuadran el excelente estudio sobre Sabelio y el sabelianismo (217-238) y el que aboga por una revalorización de las fuentes que poseemos sobre Pablo de Samosata (239-271). En el segundo grupo se inscriben dos ensayos sobre el gran maestro Orígenes: uno sobre su teología trinitaria (109-143), a la que no les es ajena la confrontación con el monarquianismo (122-3), y otro sobre la muerte de Jesús (145-182). Junto a Orígenes, el otro autor antimonarquiano considerado es Dionisio alejandrino. Tras rechazar fundadamente la datación tardía de la documentación en nuestro haber recientemente propuesta por L. Abramowki (273-283), pasa a centrarse en algunos motivos de su cristología (283-297). Fuera de estas coordenadas sólo quedan tres ensayos, colocados al comienzo del libro. En ellos se abordan problemas que conciernen a una época algo anterior. El primero versa sobre la cristología judeocristiana (7-22), el segundo considera una cuestión general a lo largo de un amplio período de tiempo: la cristología pneumática (23-52), y, finalmente, en el tercero aborda la cristología en la *Ascensión de Isaías* (53-69).

La tesis principal, ganada después de un estudio analítico y amplio de las fuentes, es que la visión preponderante hoy en día del panorama teológico de los siglos II y III sería demasiado simplista y esquemática. Junto a la teología del Logos, habría que enriquecer el panorama no sólo con los teólogos monarquianos, sino también con otro grupo intermedio, a quienes Simonetti califica de monarquianos moderados (5-6, 234-8, 296-7, 306-7). Por tal entiende una corriente de opinión eclesial caracteri-

zada por su oposición a la tendencia excesivamente divisionista de la teología del Logos, como se expresaba, por ejemplo, en el teologúmeno de las tres hipóstasis (306-7, 329), latente bajo la controversia de los Dionisios (286, 307). Así, los monarquianos moderados (p. ej., Calixto, Dionisio Romano, Eustacio de Antioquía), subrayarían la unidad divina, pero sin llegar a los extremos de los monarquianos radicales (sabelianos y adopcianos), de los cuales también se habrían distanciado. Los defensores del monarquianismo moderado no habrían destacado por su producción teológica (238) —Simonetti prácticamente sólo menciona a Eustacio de Antioquía (326-329)—. En ella habría que englobar fundamentalmente al conjunto de los fieles más sencillos (237, 307, 337). La teología del Logos no habría sido tan predominante como da a entender de una manera espontánea su prevalencia en las fuentes que nos han llegado. Ciertamente predominó en Alejandría (6, 306, 336) y ejerció influjos notables en Palestina, Siria y Asia Menor (336). Mas en Roma habría sido prevalente el monarquianismo moderado (6, 193, 213-4), mientras que en el ambiente sirio-palestinese más bien habría reinado el conflicto, dando aquí su última batalla el monarquianismo radical (Pablo de Samosata, Marcelo de Ancira; 6, 336-7). Este panorama converge fluidamente con el desarrollo de los acontecimientos que se sucederán en el siglo iv a partir de la controversia arriana. Precisamente los monarquianos moderados habrían sido los primeros opositores a Arrio (308-9), un defensor de una versión excesivamente radical y antimonarquiana de la teología del Logos (307). Todos los temas conflictivos de la controversia arriana estaban ya en la palestra y eran discutidos. La unificación política impuso la necesidad de una unificación doctrinal en toda la cristiandad (6, 337).

Es mérito indudable de Simonetti trazar las coordenadas de lo que pudo ser el panorama de las disputas y tendencias teológicas desde el siglo ii hasta el primer cuarto del siglo iv. Algunos trazos de sus planos no me terminan del todo de convencer. La tesis de los monarquianos moderados tiene un talón de Aquiles que el mismo Simonetti reconoce: la escasez, casi inexistencia, de prueba textual. Por ello no deja de ser un postulado para que encajen las piezas. De ahí que quien la rechace habrá de proporcionar otro modo mejor de recomponer el rompecabezas. Aún así, me hubiera gustado una fundamentación más rigurosa para situar a los fieles sencillos dentro de este grupo. La mención de los *simplices* por parte de Tertuliano (*Prax.* 3,1) no es sociológica, sino dialéctica, como ha demostrado G. Schöllgen (*Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians* (JAC.E 12, Münster 1985, 270-286). La presencia de los fieles en la disputa teológica de Orígenes tanto con Berilo como con Heráclides apunta en el sentido contrario a la tesis de Simonetti, cuando menos para Palestina y Arabia, como él reconoce (310, n. 51). De ahí el cuidado que se ha de tener cuando se infiere lo que éstos pensarían precisamente en ausencia de testimonios. Por otra parte, la teología de Calixto que Hipólito refleja en la *Refutatio* resulta excesivamente escorada hacia el monarquianismo radical —el mismo Simonetti lo reconoce (199)—, como para que podamos hablar en Roma de la preponderancia de esta corriente basándonos en la representatividad de Calixto. Tampoco estoy conforme con considerar a Dionisio Romano un monarquino moderado (45, n. 51; 208-211, 277, 292, n. 72). Simonetti lo hace apoyándose en su mención de la monarquía, su insistencia en la unidad que no habría quedado trinitariamente articulada y su rechazo de la teología de las tres hipóstasis. Pero él mismo reconoce que Dionisio se empeña en desautorizar una versión muy exagerada de las tres hipóstasis, posiblemente dejando campo para que su homónimo no resulte acorrolado en exceso (290). Si tenemos en cuenta que comúnmente se acepta que la controversia entre los Dionisios se saldó con un acuerdo,

que el obispo alejandrino no dejó de defender las tres hipóstasis (Fr. 11, Feltoe p. 196), y que el concepto monarquía no era distintivo de monarquianismo (Tertuliano lo defiende en *Prax.* 3-4 oponiéndose al monarquiano Praxeas; Justino lo había empleado en *Dial.* 1,3, y combatido una suerte de monarquianismo *ante litteram* en *Dial.* 128-129) no veo que se pueda situar tan claramente a Dionisio Romano dentro del postulado monarquianismo moderado, o que sea necesario contra ponerlo tan nítidamente a su colega alejandrino. Además, Dionisio Romano expone muy condensadamente cómo se articulan unidad y Trinidad (*apud* ATANASIO, *Decr.* 26,3). No me parece que Dionisio Romano y Calixto sean catalogables dentro de la misma corriente (52, n. 71, 300). El Romano defiende manifiestamente la trías (*apud* ATANASIO, *Decr.* 26,3.7) sin trazos monarquianos, a no ser que se entienda como tal la mera mención de la monarquía o la insistencia en la unidad divina. Ahora bien, precisamente este último era el asunto lógico en el que debía insistir en su carta, para calmar a los fieles desconcertados por los excesos verbales —retóricos (295)— de su obispo al descalificar a los libios de la Pentápolis, de tendencia monarquiana. Para terminar, tampoco creo probado que Novaciano no fuera representativo de la teología en la comunidad romana (291). Ello supone no sólo que sus elaboraciones cayeran en desgracia después de su separación de la comunidad (52, n. 71), sino, además, otros dos elementos que no están tan claros. Primero, que la composición del *De Trinitate* habría sido quizá posterior a esta fecha (213, n. 159). La datación propuesta por Weyer y otros indicios —p. ej., mención de Sabelio— apuntan hacia el 240. En segundo lugar, el prestigio del que este presbítero romano gozaba en la comunidad. Lo lógico es suponer que su ciencia teológica, incluyendo la escuela de pensamiento a la que se adscribía, desempeñara un papel destacado a la hora de estimarle en la comunidad. Y difícilmente habría sido esta estima tan alta, de encuadrarse Novaciano en una corriente teológica —la teología del Logos— poco apreciada por los miembros del clero. Normalmente el pueblo fiel y sencillo sigue más bien lo que oye a sus pastores, pues no se ocupa o fondo de los abstrusos problemas teológicos y de las divergencias de escuela. Por ello, cuando menos para el ámbito romano en la primera mitad del siglo III, estimo que no queda probada ni la preponderancia del monarquianismo moderado, ni su existencia.

A pesar de estas divergencias y por encima de ellas subrayo el valor extraordinario de la obra. Es un trabajo magnífico de síntesis de un maestro, en el que se advierte el dominio de fuentes tan vastas, el buen sentido para calibrar la importancia decisiva de la exégesis, el manejo riguroso del argumento filológico, el conocimiento iluminador del trasfondo filosófico y el juicio ponderado y razonado en sus conclusiones. Ha sido una idea acertada reunir estos artículos en un volumen conjunto que facilitará su conocimiento y divulgación. Auguro que los resultados de las investigaciones de Simonetti les servirán a la próxima generación de estudiosos de los siglos II y III de guía y marco de referencia; les iluminarán a la vez que habrán de confrontarse con ellos cuando un conocimiento tan exhaustivo, metucioso y madurado de las fuentes se lo permita.—G. URÍBARRI. Facultad de Teología. U. P. Comillas. Madrid.

RECENSIONES

J. GAFO (ed.), *Ética y biotecnología*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1993, 228 p.

Uno de los campos de la investigación científica en el que ha sido más vertiginoso y profundo el avance y los descubrimientos en los últimos años es el de la *Biotecnología*. Esta se define como la utilización de organismos, sistemas y procedimientos biológicos para actividades industriales, manufactureras y de servicios. A nadie se le ocultan las enormes posibilidades que estas técnicas van a suponer para la Humanidad en el futuro próximo. La ingeniería de la vida ha renovado la biología molecular y prepara ya la medicina y la agricultura del futuro.

Las posibilidades y los frutos que se pueden obtener con la aplicación de estas nuevas técnicas son, en verdad, absolutamente fantásticos. Pero son también evidentes los grandes interrogantes éticos y legales que surgen de esta *nueva biología* y *nueva genética*. El hombre se ha convertido en un ingeniero que puede manejar la variabilidad y la riqueza biológica, y tal vez no esté preparado para afrontar satisfactoriamente esa nueva realidad. Hay muchos temas polémicos, con posiciones opuestas y, en ocasiones, altamente emocionales. Y lo que viene a dificultar todavía más el panorama, el hecho de que la discusión ética y jurídica no avanza al mismo ritmo en los diversos Estados.

El VIII Seminario Interdisciplinar de la Cátedra de Bioética de la Universidad Pontificia Comillas dedicó sus trabajos, precisamente, a reflexionar sobre esas implicaciones morales y legales de los avances biotecnológicos. La presente publicación recoge las ponencias que allí se tuvieron, y forma parte de una colección que constituye una importante aportación en la actual bibliografía española sobre Bioética, con una gran repercusión y difusión en Latinoamérica. Debemos recordar que esta Cátedra, creada en 1987, pretende aportar un servicio a la sociedad y a la Iglesia española, con una amplia labor de profundización y divulgación en todos estos temas.

El profesor Diego Gracia (Catedrático de H.^a de la Medicina en la Universidad Complutense) se ocupa en su excelente exposición del tema «*Libertad de investigación y biotecnología*». En ella defiende que la libertad de investigación es un derecho humano fundamental, también en esta área científica. Afirma que el control estatal sólo debe darse en aquellos casos en que la investigación pueda afectar los derechos de las demás personas. Finalmente, dado que es posible que las personas afectadas acaben siendo todas las presentes y también las generaciones futuras, cree que este tipo de investigaciones pone en crisis la propia legitimidad de los Estados nacionales, y plantea la cuestión de cómo debe organizarse una sociedad en la que la tecnología ha alcanzado tal poder.

Ricardo Amils (Profesor de Microbiología) y Enrique Marín (Licenciado en Derecho), ambos de la Universidad Autónoma de Madrid, abordan los «*Problemas medioambientales relacionados con la biotecnología*». La cuestión estriba en que la investigación en microbiología ambiental y en agricultura requiere necesariamente la liberación del organismo genéticamente modificado al medio. Eso exige el desarrollo de una serie de normas cuya observación minimice los problemas derivados de dicha liberación, y la necesidad de disponer de marcadores que permitan seguir la evolución de estas poblaciones en los hábitats naturales inoculados. La ponencia hace un reco-

rrido y una valoración de los principales textos legales estadounidenses y europeos.

El tercer capítulo, «*Problemas éticos de las biopatentes*», está a cargo de José Luis García López, que es investigador en el Centro de Investigaciones Biológicas del CSIC. En su estudio se analizan los problemas de carácter ético inherentes a la concesión de las patentes biotecnológicas, partiendo de los conceptos más elementales y sin perder de vista la perspectiva histórica. Concluye el autor que para disminuir la alarma social es imprescindible un Convenio Internacional que establezca los criterios de patentabilidad que deben regir para los seres vivos. Pero es consciente de la dificultad de tal empresa, por la gran diversidad cultural y las grandes diferencias en el desarrollo tecnológico existentes entre los distintos países, y sobre todo por los enormes intereses económicos que se encuentran en la trastienda de la Biotecnología.

El Catedrático de Genética de la Universidad Complutense, Juan Ramón Lacadena, aborda «*El Proyecto Genoma Humano y sus derivaciones*». El autor, después de introducir el tema, hace una somera exposición del contenido de este proyecto, para dedicar la segunda parte del trabajo a explicitar con gran lucidez y concreción cuáles son los principales retos éticos y jurídicos que han aparecido ya y aquellos otros que fácilmente se van a originar. Conviene recordar aquí que el PGH consiste en el intento de secuenciar los tres mil millones de pares de bases que componen el genoma de la especie humana. Cuando sean finalmente interpretados, los mensajes genéticos codificados dentro de nuestro ADN nos proporcionarán las últimas respuestas a los cimientos químicos de la existencia humana. No sólo nos ayudarán a comprender cómo funcionamos como seres humanos sanos, sino que también nos explicarán, a nivel químico, el papel de los factores genéticos en una multitud de enfermedades que disminuyen la vida individual de millones de personas.

La quinta ponencia, «*Terapia génica humana*», corre a cargo de Luis Archer, de la Facultad de Ciencias y Tecnología de la Universidad Nueva de Lisboa. Esta actuación se centra en la curación de los trastornos profundos de la herencia a través de la introducción de un gen funcional que compense las deficiencias del gen alterado. El profesor Archer hace una revisión sumaria de las terapias génicas ya realizadas hasta el momento, de sus tecnologías y perspectivas, así como de la discusión ética que le está asociada. Las principales objeciones afectan a la terapia génica en células de la línea germinal: peligro de transmitir a las generaciones siguientes efectos secundarios negativos e imprevisibles; pérdida de los efectos benéficos de algunos genes deletéreos; empobrecimiento de la diversidad genética, etc.

El investigador del CSIC Carlos Alonso Bedate toca un punto especialmente interesante para mí: «*Biotecnología: países en desarrollo y Tercer Mundo*». La pregunta es clara: ¿los individuos pobres y los países del Tercer Mundo se beneficiarán también de los nuevos avances? Como ya se mencionó anteriormente, el impacto económico de la biotecnología es enorme, y una de las áreas que se va a ver muy fuertemente afectada será el sector de la alimentación. Esto, lógicamente, va a afectar a las relaciones comerciales y al equilibrio financiero internacionales, ya de por sí frágiles y difíciles. Se habla por eso de una nueva y profunda revolución económica, incluso cultural. Es necesario, y urgente, establecer nuevos marcos de distribución de bienes y servicios, nuevos planteamientos del mercado de trabajo, que integren crecimiento económico con desarrollo humano en una nueva cultura de la solidaridad, y un gobierno internacional que pueda de forma eficaz coordinar las actividades de los diversos países.

El capítulo 7.º, escrito por Carlos M. Romeo Casabona, Catedrático de Derecho Penal de la Universidad de La Laguna y Director de la Cátedra de Derecho y Genoma Humano de la Universidad de Deusto, se titula «*El Proyecto Genoma Humano*»:

Implicaciones jurídicas». Protección de la intimidad genética; investigación de la paternidad y de la auditoría de un delito mediante pruebas genéticas; repercusión de la información genética en las relaciones laborales, en la concertación de seguros u obtención de autorizaciones o licencias administrativas, etc. El jurista se enfrenta a dificultades muy serias, porque debe considerar fenómenos radicalmente nuevos, que plantean al Derecho una serie de dilemas inéditos y de compleja solución, todo ello en un contexto de crisis de valores y de desconfianza hacia los poderes del Estado.

Finalmente, Javier Gafo, Teólogo Moral y Director de la Cátedra de Bioética de la Universidad Pontificia Comillas, hace un resumen del estado de la cuestión y presenta un cuadro axiológico desde el que plantear pistas de solución a los dilemas planteados. Su ponencia lleva por título «*Problemas éticos del Proyecto Genoma Humano*».

En resumen, no se trata de anatematizar *de nuevo* los avances científicos, sino de analizar, desde un plano de interdisciplinariedad, los pros y los contras de los logros de las nuevas técnicas y, en definitiva, de que el ser humano sea realmente el artífice de su historia, y no una mera consecuencia de ella. «¿Qué norte guiará la nave al puerto?», se preguntaba Fray Luis de León. Como ha escrito un autor, «las investigaciones en la naturaleza están permitidas, pero han de realizarse con un gran sentido de la responsabilidad y con una ponderación de sus posibles consecuencias para el presente y el futuro de la humanidad».

Tenemos ante nosotros una nueva era cultural que está naciendo, cuyos rasgos tenemos que empezar a esbozar, al modo socrático, cual parteras de una criatura nueva. Se impone un esfuerzo de reflexión en común en el seno de comités y grupos de bioética, múltiples y variados, en donde se vayan alumbrando las pautas a seguir. El mayor peligro con el que nos enfrentamos es, sin lugar a dudas, la carencia de una fundamentación ética de nuestras decisiones y acciones, porque esto puede acabar generando un clima de irresponsabilidad social y favorecer, otra vez, el advenimiento de ideologías simplificadoras y mortíferas para la dignidad humana y la Creación en general.—JOSÉ RAMÓN AMOR PAN. Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

FRANCESC ABEL - CAMINO CAÑÓN (eds.), *La mediación de la Filosofía en la construcción de la Bioética*, Universidad Pontificia Comillas - FIUC, Madrid 1993, 254 p.

Han transcurrido ya más de dos décadas desde que Potter usó por primera vez el término de Bioética. Durante este tiempo, el nombre ha ido popularizándose y suplantando a otros que abordaban la reflexión ética sobre el ejercicio de la Medicina y la praxis sanitaria. Este autor explicaba entonces la Bioética como un puente entre la cultura de las ciencias y la de las humanidades para contribuir con ello al futuro de la especie humana, asegurando su supervivencia y la mejora de la calidad de vida.

Desde esa fecha, muchas cosas han cambiado. Estos han sido unos años cargados de nuevos y vertiginosos descubrimientos científicos y técnicos. Se habla de una *nueva genética* y de *nueva biología*... Con ello, lo único que se quiere resaltar es, precisamente, lo intenso y profundo de lo alcanzado. Para el ser humano la naturaleza ha sido objeto de manipulación e incluso de imitación más o menos afortunada, pero su estructura esencial siempre ha permanecido inalterable. Hoy, en cambio, el hombre puede crear una naturaleza distinta, bien en armonía con la ya conocida, bien en contradicción con ella. Las nuevas posibilidades que se presentan han em-

pezado a trastocar no sólo nuevas nociones tradicionales de la naturaleza, también otros muchos principios que veníamos considerando fundamentales, e, incluso, nuestra propia vida cotidiana. Por eso, esa definición requiere ser ampliada, hacia su pleno significado etimológico, para abarcar no sólo el futuro de la especie humana, sino el futuro y la supervivencia de la vida en general, pues el ser humano no es el único amenazado, ni puede ser falsamente separado de la circunstancia vital que le acompaña. Hay que buscar aquellas categorías y formular aquellos principios que mejor sirvan a la causa de la vida en el nuevo orden que se está instaurando. Como dice el Profesor Conill en el libro que nos ocupa:

«Aquellos que tengan una preocupación humanista en el mundo actual se verán enfrentados al reto que supone la continua revolución tecnológica. ¿Implica ésta una deshumanización o una progresiva liberación? La defensa de lo más propio del hombre, ¿debe apoyarse en su "naturaleza" o no hay más remedio que abrirse a las exigencias del imperativo tecnológico? ¿Es la técnica enemiga del hombre o puede defenderse un humanismo tecnológico? (...) Ante el creciente poder técnico, que nos permite incluso reemplazar la naturaleza, que hace del hombre por vez primera un cuasicreador, la pregunta por la *legitimidad* del poder que las tecnologías proporcionan ha surgido de modo espontáneo entre los científicos, los juristas, los políticos y los moralistas.»

Son muchos los intereses de todo tipo que están en juego. Las decisiones van a afectar a toda la colectividad, en un sentido o en otro; también, cómo no, a las generaciones que nos van a suceder. Aunque se habla de una heurística del miedo, la actitud con la que se deben enfrentar estos temas debe ser la responsabilidad, una responsabilidad teñida de ilusión y esperanza en las potencialidades del ser humano y de la creación en general, pero sin falsos y peligrosos ingenuismos.

Se tiene la convicción de que el método para encontrar pistas de solución a los dilemas que tenemos planteados debe ser la *interdisciplinariedad*, el debate entre especialistas de distintos ámbitos, porque son temas muy complejos y que abarcan muchas facetas distintas, y nadie tiene la solución mágica y definitiva a los conflictos de valores ante las que estamos situados. Este es el camino por el que ha optado la Universidad Pontificia Comillas desde que en 1980 empezó a abordar estos temas.

También esta publicación es fruto de esa metodología, pues es el resultado de un encuentro de reflexión compartida. Se buscaba precisar la posición de mediación que debería tener la filosofía para la fundamentación y argumentación que hubiera de ser empleada en la moral católica. Pues una de las dificultades que aparece con frecuencia en la reflexión bioética es la equivocidad de conceptos como naturaleza, ser humano, persona, causalidad, especie, etc., y la variabilidad de lenguajes y supuestos filosóficos que entran en el debate.

La Parte I lleva por título «*Categorías biológicas intervinientes en el desarrollo y en la evolución*». Juan Ramón Lacadena (Catedrático de Genética en la Universidad Complutense) escribe «sobre la naturaleza genética humana: ¿qué es lo que define genéticamente al ser humano?, ¿cuándo comienza la vida humana individualizada? El trabajo de Ignacio Núñez de Castro (Catedrático de Bioquímica y Biología Molecular en la Universidad de Málaga) trata del término teleología. Alfredo Marcos (Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Valladolid) explica el concepto de especie en biología.

En la Parte II se abordan los «*Límites teóricos y metodológicos de la mediación filosófica en la construcción de la Bioética*». Artur Juncosa i Carbonell (Catedrático de Ética en la Universidad de Barcelona) diserta sobre el «status epistemológico de

la ciencia y de la ética». Gilberto Gutiérrez (Catedrático de Ética en la Universidad Complutense) reflexiona brevemente sobre las aportaciones del filósofo moral. Y Camino Cañón Loyes (Profesora de Lógica en la Universidad Pontificia Comillas) estudia la teoría de las definiciones: Definir y redefinir son tareas permanentes en la construcción del conocimiento; los hechos obligan a redefinir los conceptos, y son los procesos de redefinición los que posibilitan el avance de nuestros poderes explicativos.

En la Parte III, «Cambios en el concepto de naturaleza y su repercusión para la fundamentación de la Bioética», Andrés Tornos (Profesor de Escatología en la Universidad P. Comillas): Nuestro conocimiento de la naturaleza después de las concepciones hegeliana y darwiniana. Jesús Conill (Universidad de Valencia): Naturaleza humana y técnica. Juan Masiá (Filosofía, Universidad P. Comillas): Noción de lo natural en la tradición del pensamiento japonés. Adela Cortina (Catedrática de F.^o jurídica, Moral y Política en la Universidad de Valencia): Concepto «transformado» de persona. Jordi Manuel Escudé (Instituto Borja de Bioética): Autonomía y universalidad. Javier Gafo (Teólogo Moral, Universidad P. Comillas): Demandas de un moralista a la ética filosófica. José Gómez Caffarena (Filosofía, Universidad P. Comillas): Persona y ética teológica. Diego Gracia (Catedrático de H.^o de la Medicina en la Universidad Complutense): Problemas filosóficos en genética y embriología.

La sola enumeración de los autores y los temas que han tratado nos hace caer en la cuenta de la imposibilidad de resumir su contenido. Sirva para darnos cuenta de la riqueza de las reflexiones aquí expresadas, por la variedad de procedencia geográfica y de formación académica y por la calidad y prestigio de sus autores. Sin embargo, debo hacer notar que se observan ciertos altibajos en la lectura del libro, que le restan un poco de «unidad», ya difícil de por sí al ser un libro que recoge una serie de ponencias.

Hay que recordar que la discusión ético-legal no ha hecho más que comenzar, máxime en nuestro país. El debate debe generalizarse, sin acritud y sin demagogias, guiado por el espíritu de la buena fe de que nos habla el Derecho, porque no son los problemas de unos cuantos, son los problemas de todos. Y lo que está en discusión son temas muy serios y de una enorme trascendencia. Eso sí, la profundización en el estudio de estos problemas no debe degenerar en bizantinismo, ni producir hastío en la opinión pública. Hay que hacer un esfuerzo grande para que la discusión sea lo más inteligible posible para la gran mayoría de los ciudadanos. Tenemos que ser capaces de movilizar lo mejor que cada uno de nosotros lleva dentro de sí en orden a la construcción de una sociedad que respete la vida. Se puede legítimamente aspirar a que la justicia que organiza la sociedad por intermedio del Estado se inspire en la realización de los valores estimados como más caros y establezcan las condiciones que permitan el desarrollo de éstos. La Bioética y la Filosofía pueden aportar mucho en esta tarea.—JOSÉ RAMÓN AMOR PAN.

JAVIER GAFO FERNÁNDEZ, *10 palabras clave en Bioética*, Editorial Verbo Divino, Navarra 1993.

Cuando en España todo el mundo hablaba del «pónselo, pónelo» y los noticieros no dejaban de informarnos de temas como el SIDA, Javier Gafo, profesor ordinario de teología y director de la cátedra de bioética de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, saca a la luz su libro: *10 palabras clave en Bioética*.

El autor, experto de la Comisión Parlamentaria para el estudio de la inseminación artificial y la fecundación *in vitro* humana y miembro de la comisión teológica Episcopal de la Doctrina de la Fe de la Conferencia episcopal Española (1986), con un lenguaje sencillo, divulgativo, nos abre el gran mundo de la Bioética. Sus diez palabras clave, asequibles para todos, nos presentan un mundo tan amplio que al final de la lectura nos dejan un buen sabor de boca, pero con la sensación de haber sabido a poco. No en balde es un libro clarificador que estudia a fondo cada uno de sus puntos como intentaré describir a continuación.

En el primer capítulo nos introduce en el tema de la humanización, donde aborda lo que constituye el principal problema bioético, en tanto que los temas relacionados con la profesión sanitaria saltan el círculo de la moral religiosa para abrirse al contexto social. El principal problema hoy es cómo humanizar la relación entre aquellas personas que poseen conocimientos médicos y el ser humano, frágil y frecuentemente angustiado, que vive el duro trance de una enfermedad que afecta hondamente a su ser personal. De aquí se deducen una serie de principios que la bioética debe poner en práctica y que el libro nos reseña.

Al hablar del aborto nos sitúa ante la principal pregunta: ¿desde cuándo existe un ser humano o una persona humana? A ella responderá recogiendo las distintas posturas y desde ahí parte para hacer una valoración ética de los distintos tipos de aborto provocado. El análisis de Gafo es claro: aunque la Biblia no tiene ningún texto explícito que condene el aborto, la tradición y el Magisterio afirman que el aborto pone en juego el derecho a la vida y que la capacidad fundamental del recién nacido no es básicamente distinta de la del adulto: «No es otro ser el que nace y el que se desarrolló en etapas precedentes.»

En el tema de la eutanasia deja bien clara la terminología definiendo cada uno de los conceptos. Hecho este análisis, bueno y breve, desarrolla el Magisterio. El tema presenta cierta ambigüedad, pues nos encontramos en una cultura que no asume la muerte, donde a veces no se le da el valor fundamental a la vida. La valoración ética es de un claro rechazo al encarnizamiento terapéutico y de un buscar garantías para que la libertad del hombre al elegir sobre su propia existencia sea auténtica. Tras esta «palabra clave» introduce la de *muerte* en nuestra cultura y la *ayuda al enfermo* próximo a la muerte, tanto porque es el horizonte en el que se aborda el de la eutanasia como porque, además, sirve para tratar lo indicado anteriormente, «el problema de la aproximación al ser humano que vive el trance siempre amargo de la enfermedad y de la proximidad de la muerte». En esta misma línea trata el tema de la *psicoética*, al ser de gran actualidad la problemática ética que surge en la relación con el trato de psicólogos y psiquiatras.

En el capítulo que recoge las distintas formas de reproducción asistida señala las consideraciones éticas que hemos de tener a la hora de hacer una opción. Es claro que el poder tecnológico no coincide con el ético y que no puede haber tras estas formas una mejora de la raza ni un carácter lucrativo. Tras un excelente estudio el autor nos coloca vías posibles (admitidas) y el rechazo al clonado, a la partenogénesis, ectogénesis e hibridación de la especie humana con otras. A continuación nos presenta el de la manipulación genética en el que hace una clara y sencilla exposición y valoración de la terapia génica somática y germinal, de la manipulación genética humana perfectiva y eugénica y de la biotecnología con ADN-recombinante. En estos campos debo reconocer su gran aporte por el conocimiento que tiene de ellos.

En el tema del SIDA, enfermedad que ha revolucionado a la sociedad, a la medicina y a la misma bioética, se nos indica que se habla de «sexo seguro», pero no se canaliza un entender bien la sexualidad desde las instancias públicas. El sexo se ha convertido en un objeto de consumo fomentando una sexualidad biológica e indivi-

dualista. El SIDA no puede convertir a los afectados por el VIH en gente confinada ni en gente que pierda sus derechos como persona. Antes bien, son personas con derechos a un cuidado y una atención. Del mismo modo, inistse en que ellos también son responsables en su relación con los demás.

Nos presenta el tema de las drogas, con su grave problemática ética y legal y la aproximación al trasfondo social en el que se ha gestado el consumo masivo de drogas: «El consumo de droga es solamente una respuesta engañosa a la falta de sentido positivo de la vida.» Finalmente trata el tema de la ecología, «no sólo porque constituye un problema que amenaza al hombre actual y a las generaciones futuras, sino porque una ética de la vida —y eso es la bioética— debe ser sensible hacia toda la vida, a la que el ser humano está esencialmente unido en una biosfera común».

Sin duda un libro en el que toda valoración va precedida de un gran estudio y manejo de datos. Pero creo que le falta ser más crítico con la Iglesia en algunos campos en los que sabemos que no favorece nada el avance de cada uno de estos temas. A mí, personalmente, me hubiese gustado leerle al margen de lo que puede decir el Magisterio o no tan unido a él. Ahora bien, le agradezco el libro en un momento en que España se enfrenta a toda esta problemática y en la que la información es pobre y en muchas ocasiones manipulada por quienes tienen intereses de poder o gobierno.—FRANCISCO JAVIER LÓPEZ VALDEÓN, S.J.

JAVIER PRADES, *Deus specialiter est in sanctis per gratiam*. El misterio de la inhabitación de la Trinidad en los escritos de Santo Tomás. Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993, 484 p. (Analecta Gregoriana, 261).

Parecía un tema sobre el que ya se había dicho todo. La Inhabitación de la Trinidad ocupaba en los antiguos tratados teológicos *de Trinitate* poco más de un generoso corolario. Hoy se ha convertido en un tema nuclear del tratado *de gratia*.

El debate tradicional de los teólogos se centraba en la *ratio formalis*. La respuesta era mayoritaria a favor de un fenómeno intencional y la minoritaria la explicaba como un fenómeno ontológico. Al no haber tratado este asunto Santo Tomás en un estudio directo sobre el tema, sino en múltiples ocasiones al estudiar temas cercanos —como la presencia común de Dios en las cosas o las misiones de las Personas divinas— la discusión teológica se ha basado en interpretaciones de textos hechas por la escuela tomista.

El autor, en esta disertación presentada en la Universidad Gregoriana para obtener el grado de Doctor bajo la dirección del P. Karal J. Becker, S. J., ha elegido otro camino: dejar hablar directamente a Santo Tomás y desbloquear así el camino al que había conducido el debate tomista. Esto ha exigido un método riguroso para interpretar fielmente el pensamiento de Santo Tomás, e investigar las fuentes filosóficas y teológicas que determinan su doctrina. El resultado final es sorprendente: aparece toda la riqueza de la teología de Santo Tomás sobre la inhabitación de la Trinidad en el justo por la gracia y su relación con muy diversos aspectos del misterio cristiano.

No es, pues, este trabajo una aportación más al debate sobre la razón formal de la inhabitación según Santo Tomás. Es más bien una investigación histórico-teológica sobre el estado originario de la doctrina tomista sobre la inhabitación, previa a las interpretaciones de la escuela, sin separar el pensamiento de Santo Tomás de su base textual, en el que Santo Tomás es punto de partida y de llegada.

Para lograrlo el autor elige un método histórico positivo que tenga en cuenta el origen y las posibles evoluciones de las afirmaciones tomistas. Esto supone el estudio de las fuentes principales de Santo Tomás, intentando comprenderlas en sí mismas para después verificar su influencia, literal o doctrinal, sobre el Santo de Aquino. Supone también leer los textos en sus contextos, sin aislar fórmulas o frases, buscando comprender las afirmaciones sobre la inhabitación con los problemas teológicos de que se trate en cada caso. Y supone finalmente relacionar los distintos textos de Tomás entre sí para obtener una perspectiva tanto diacrónica como sincrónica de su doctrina. Este rigor metodológico es necesario para hacer luz sobre el modo concreto como Tomás de Aquino ha reflexionado sobre el misterio de la inhabitación, situando correctamente el pensamiento tomista respecto a sus predecesores, ofreciendo una visión de conjunto y mostrando los límites de su teología en el estadio en que el santo la dejó formulada. Así será posible reconsiderar soluciones dadas al problema de la inhabitación, inspiradas en Santo Tomás, que no han tenido en cuenta suficientemente todos los elementos presentes en su obra.

El trabajo de investigación de Javier Prades se desarrolló originariamente en cuatro partes, aunque solamente las tres últimas están publicadas en este volumen de *Analecta Gregoriana*. La primera parte, de carácter introductorio, hace un estudio detallado de las monografías que, por su objetivo y método, eran más cercanas al propósito del autor (T. J. Fitzgerald, F. L. Cunningham y Robertus a S. Theresia). Al establecer sus contenidos, sus logros y límites, se justificaría así la necesidad de una nueva investigación como la propuesta. Esta parte preliminar no publicada será accesible al lector sólo en la Biblioteca de la Universidad Gregoriana.

La primera parte publicada estudia algunas fuentes del pensamiento de Tomás de Aquino, sobre todo aquellos Padres y teólogos que Santo Tomás cita expresamente en los textos referidos directamente a la inhabitación. El estudio selecciona las tres más influyentes: San Agustín (Epístola ad Dardanum y De Trinitate IV, XX, principalmente), un pasaje de la Glossa ordinaria atribuido por Santo Tomás a San Gregorio Magno y las Distinciones XXXVII, XIV, XV y XVII de Pedro Lombardo).

La segunda parte analiza directamente los textos en que Santo Tomás, en relación con otras cuestiones teológicas, trata de la inhabitación de Dios en el justo. Con ayuda del *Index Thomisticus* el autor da la palabra a Santo Tomás siguiendo un orden cronológico de textos, dividiendo las obras en cuatro períodos: el Scriptum super sententias (1254-1256), entre el Scriptum y la Summa theologiae (1258-1264), la Summa theologiae (1266-1268) y la etapa final (1269-1273). Cierra esta parte una síntesis de la doctrina tomista sobre la inhabitación, ordenada según los distintos contextos teológicos en que se ha formulado.

La tercera y última parte ofrece una visión de conjunto del misterio de la inhabitación a partir de los datos positivos que han surgido de la investigación en la primera y segunda parte, con una triple intención: ofrecer una reflexión *a posteriori* sobre el método en la que se justifiquen las opciones tomadas en el contexto más amplio de la renovación reciente de los estudios tomistas; la presentación de una visión global del misterio de la inhabitación que impregna la teología tomista (Trinidad, Creación y Gracia, siendo el núcleo del misterio una presencia); y formular dos series de preguntas abiertas sobre cuestiones de orden filosófico y teológico, que ponen de manifiesto la densidad y complejidad de este misterio en el pensamiento de Santo Tomás, indicando a la vez algunas perspectivas para la continuación de esta investigación y cuestiones abiertas. Cierra el volumen una rica bibliografía e índice de nombres.

El hecho de que esta disertación doctoral se publique en esta Colección *Analecta Gregoriana*, donde, como es sabido, sólo se publican los mejores trabajos de investi-

gación que se han defendido en la Universidad romana, ya avala el estudio ahora publicado y a su autor, joven profesor de Teología dogmática del Centro de Estudios Teológicos San Dámaso, de la Provincia eclesiástica de Madrid. Aun prescindiendo de este hecho, en sí mismo externo al trabajo recensionado, el rigor metodológico empleado en la investigación merece ser puesto de relieve como modelo de investigación teológica. Creo que todo ello hará de este libro una obra importante en el campo de la Teología dogmática, de la Antropología teológica y muy útil para la fundamentación teológica de la espiritualidad cristiana.—MANUEL MATOS, S.J.

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL y JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO (eds.), *El catecismo postconciliar. Contexto y contenidos*, San Pablo, Madrid 1993, 378 p.

El Catecismo de la Iglesia Católica (CEC) no ha sido sólo un hecho editorial importante, comparable a la publicación en 1566 del Catecismo de San Pío V dirigido a los párrocos, que afectaría sólo a la historia de la catequesis. Se trata de un Catecismo que, por sus características y contexto histórico, afecta de modo muy importante a la historia misma de la fe y de la vida de la Iglesia en los finales del siglo xx. El presente libro desea contribuir a la recepción serena e inteligente del CEC, en un esfuerzo de comprensión y apropiación empático del mismo.

La Universidad Complutense de Madrid organizó, en 1993, un Curso de verano en El Escorial sobre este tema, del que los editores de este libro, profesores de las Universidades Pontificias de Salamanca y Comillas de Madrid, respectivamente, fueron Director y Secretario del mismo. Recoge, por tanto, el libro las ponencias del Curso a las que se han añadido los trabajos inéditos en España de dos redactores del CEC, Honoré y Schönborn, y las reflexiones finales, elaboradas después del curso como conclusión por su Director, González de Cardedal.

El libro, fiel a su subtítulo —contexto y contenidos—, se articula en cuatro partes: I. Contexto del CEC en el Sínodo de Obispos de 1985 a los veinte años del Concilio Vaticano II y en la situación teológico-pastoral de la Iglesia postconciliar; II. Contenidos o propuestas doctrinales más importantes y sus líneas fundamentales teológico-exegéticas, desarrolladas en las cuatro partes del CEC; III. Puntos de vista sobre diversos aspectos del CEC, y IV. Balance. Al terminar la lectura un catequeta tendrá la impresión de que los autores conocen mejor la situación teológica de la Iglesia que la tradición catequética antigua y moderna y la historia reciente del movimiento catequético posterior al Concilio Vaticano II.

Sorprende, por ejemplo, que los ponentes traten de justificar la estructura del CEC en cuatro partes —Credo, Sacramentos, Mandamientos y oración de Jesús—, apoyándose en Santo Tomás y en la estructura del Catecismo de San Pío V, olvidando que esa es precisamente la estructura fundamental del Catecumenado prebautismal de los siglos II al VI, articulado en las tres *Traditio Evangelii in symbolo, legis et orationis dominicae*, a la que se añadía la *Mystagogía* en el tiempo de Pascua, después del Bautismo, obedeciendo a la ley del arcano vigente en las primeras generaciones cristianas por razones de defensa de la identidad cristiana frente a los misterios paganos. El desconocimiento o minusvaloración de la tradición catequética de la Iglesia puede llevar a los autores a parcialidades en las consideraciones teológicas del CEC que no darían cuenta suficiente de determinadas opciones. Lo mismo se podría decir de las omisiones sobre la historia reciente del movimiento catequético desde el Directorio General de Pastoral catequética de 1971 hasta los Sínodos de Obispos que se ocuparon de la Evangelización y la catequesis, de los que emanaron

documentos tan importantes como *Evangelii nuntiandi*, el *Mensaje al pueblo de Dios* de 1977 o *Catechesi tradendae*, o la importancia que tuvieron para la catequesis las Conferencias del Episcopado latino-americano de Medellín, Puebla o Santo Domingo más recientemente. Se echa de menos entre los autores de este libro el nombre de catequetas que hubieran podido salvar estas importantes lagunas.

El CEC no intenta solamente clarificar la doctrina de la fe en orden a la transmisión, ya que sin claridad doctrinal no hay vida comunitaria eclesial y busca, por tanto, una comunión para la misión. Eso es cierto, como afirma el libro. Pero es también cierto que el CEC se concibe como Catecismo mayor, dirigido a los Obispos, primeros y principales catequistas en sus Iglesias locales, y quiere ser un instrumento renovador de la pedagogía de la fe, para una catequesis de la comunidad cristiana que afirme la identidad cristiana y recuperar para la catequesis el vigor vital de la tradición catequética de la Iglesia en el anuncio explícito de Cristo y la novedad cristiana. Esa transmisión de la experiencia cristiana es parte integrante de la experiencia eclesial, sin la que no puede darse.

La primera parte del libro —«El contexto»— incluye trabajos de González de Cardedal, Cardenal Ratzinger y de dos redactores del CEC, Mons. Honoré, Arzobispo de Tours, y de Mons. Christoph Schönborn, O.P., Obispo auxiliar de Viena, cerrándose con un estudio del jesuita André Knockaert, ex director del Instituto Lumen Vitae y miembro de redacción del Catecismo belga. Se explica detalladamente la génesis del CEC, su perfil, criterios de redacción, fases y equipos de trabajo, intenciones de los redactores y sus justificaciones, así como las preocupaciones de su lectura desde la cultura contemporánea.

La parte segunda —«Contenidos»— recoge los trabajos de Gerhard L. Müller, profesor de Teología dogmática en Munich sobre la cristología del CEC; de Pere Farnés, liturgista catalán, sobre Sacramentos y celebración cristiana; de José Román Flecha, catedrático de la Pontificia de Salamanca, sobre la Teología moral en el CEC, en el que justifica la opción por el esquema pedagógico del Decálogo sobre otros posibles esquemas catequéticos posibles para presentar la vida en Cristo; del benedictino de Montserrat Joseph M. Soler, quien presenta la cuarta parte sobre la oración cristiana, tal vez la parte mejor lograda del CEC, e incluye, finalizando esta parte, un trabajo analítico de Rino Fischella, profesor de la Gregoriana de Roma, sobre valores supremos y límites inevitables del CEC que sale al paso de algunas críticas hechas al mismo en una visión de conjunto.

En la tercera parte —«Puntos de vista»— se agrupan diversos trabajos o aportaciones hechas en el Curso de El Escorial sobre aspectos previos o del mismo CEC: El Obispo de Palencia, Mons. Ricardo Blázquez, establece los límites y campos complementarios entre Teología y Catequesis; Pedro Rodríguez, de la Universidad de Navarra, ofrece unas consideraciones sobre lo que es un Catecismo, teniendo como referencia el Catecismo romano; Antonio Vargas-Machuca, S.J., de la Universidad Pontificia Comillas, muestra cómo el CEC asume los principios de la exégesis histórico-crítica, aunque no los ponga siempre en práctica, y, finalmente, Julio Lois, del Instituto Superior de Pastoral León XIII, expresa su decepción ante el CEC cuestionando la adecuación del Catecismo para una inculturación de la fe, el modo de tratar la opción por los pobres y la presentación del mensaje cristiano tanto respecto de la teología como de la cultura. Hubiera sido de desear que este autor hubiera justificado sus razones en vez de sólo afirmarlas.

La cuarta parte es un Balance de todo lo anteriormente expuesto: el Arzobispo de Pamplona, Fernando Sebastián, en una exposición aguda y coherente, plantea el buen y mal uso del CEC, haciendo crítica de algunas objeciones que se han hecho al mismo y planteando el modo católico de situarse ante el Catecismo; Olegario

González de Cardedal, bajo el título «Del Vaticano II hacia el futuro», sitúa el CEC como final de una historia compleja y capítulo inicial de otra historia nueva en la vida de la Iglesia, en un discurso claro, iluminador y animoso, en el que considera el Sínodo de 1985, en el que se origina el CEC, como clave hermenéutica del Concilio y del que se deriva que el CEC quiera ser una síntesis de «sana doctrina», lo que constituye la originalidad y tradicionalidad del CEC, apunta la imposibilidad de un juicio global y señala las novedades positivas y límites o deficiencias del CEC. En el Apéndice se incluye la rueda de prensa del Cardenal Ratzinger y una abundante bibliografía, recogida por Juan Antonio Martínez Camino, sobre documentos, informes y declaraciones, libros y folletos, números monográficos de revistas, artículos de revistas, de opinión y prensa sobre el CEC, importantes para que el lector pueda valorar por sí mismo la recepción que ha tenido el CEC en la opinión pública eclesial y extraeclesial.—MANUEL MATOS, S.J.

HANS KÜNG, *El Judaísmo. Pasado, presente, futuro*, Editorial Trotta, Madrid 1993, 724 p., ISBN 84-87699-84-7.

El nuevo proyecto del profesor de Tubinga consiste en editar una gran trilogía sobre las religiones monoteístas del mundo: judaísmo, cristianismo e islamismo. Este primer volumen, publicado en 1991, acaba de aparecer en traducción castellana.

Su tema es el *judaísmo*, por haber sido la religión de Israel cuna de las otras dos. Esto explica que su primera parte, titulada «*El pasado aún presente*», se dedique al tema del patriarca Abraham, «padre de la fe» y personaje clave de la alianza de Dios con su pueblo. A continuación, se analizan las características del monoteísmo bíblico, a través de todo su «*éxodo*» histórico. El autor procede mostrando paradigmas sucesivos: tribal, monárquico, teocrático, postexílico, rabínico, sinagoga, medieval y moderno. Está claro que las síntesis son muy concentradas y presuponen más de una simplificación.

La segunda parte, «*Los desafíos del presente*», es quizá la más interesante para los lectores de cultura cristiana. A la luz del holocausto, se estudian el nazismo y la preguerra y durante la contienda, culminado en la iniquidad del exterminio y la solución final. A eso se añaden reflexiones, no siempre ponderadas, sobre la actuación y la política vaticana de Pío XII, para culminar con los enormes problemas que provocaron la aparición y el desarrollo del Estado de Israel. El autor denuncia, ante todo, la falta de compromiso con las víctimas de la injusticia, tanto por parte de la jerarquía católica, como de países como Suiza, Francia o los EE.UU. de Norteamérica. Son muy brillantes las exposiciones de los problemas políticos actuales, siempre acompañadas de numerosas citas contemporáneas.

El centenar de páginas que siguen, dedicadas a los diálogos judeo-cristianos, son de gran valor, al exponerse en una síntesis ajustada y precisa, la personalidad de Jesús, su mesianismo, su muerte y su resurrección, con la proyección teológica de unas reflexiones sobre su visión trinitaria, su proclamación del reino, su muerte y las formulaciones eclesiales paulinas. Tales párrafos constituyen un pequeño tratado de cristianismo, enfocado desde el tema del perdón y la reconciliación, al hilo del sermón de la montaña, propuesto al mundo como ideal ético.

Las páginas finales de esta segunda parte son muy prácticas, porque presentan las diversas opciones religiosas y políticas del judaísmo y ayudan para orientarse en un panorama muy complicado. Entre las opciones estudiadas figuran la ortodoxia clásica y sus ramificaciones; la ortodoxia ilustrada y sus representantes; el llamado

judaísmo reformado racionalista y la vía media de cierto conservadurismo. En el fondo, se trata de diversas formas de los fundamentalismos y secularismos tradicionales.

La tercera parte, «*Posibilidades de futuro*», comienza enumerando los rasgos de la posmodernidad y preguntándose cómo sus «valores» van a influir en el viejo paradigma de la Ley. H. Küng, siguiendo a autores judíos, se decanta más por el fundamento de la Alianza que, a su juicio, sería la perspectiva de una apertura al posible acercamiento interreligioso. Así se lograría superar la paradoja y las tensiones resultantes de la relación Dios-mundo y del amor a Dios-amor al prójimo.

En el último apartado se analiza la relación judeo-islámica, ya en el marco del Estado de Israel y de su conflictiva relación con el mundo árabe. Toda esta parte está vista desde una óptica de la paz y completada por una reflexión teológica sobre el Dios «después de Auschwitz» y del «holocausto» que podría ser algo así como un nuevo Sinaí y un nuevo punto de partida.

El *epílogo* se centra en el principio de que no es posible un nuevo orden mundial sin una nueva ética. Sus tres postulados se formulan enérgicamente: «no hay supervivencia sin ética; ni paz mundial sin la religiosa; ni paz religiosa sin diálogo mutuo».

En conjunto se trata de una obra importante, bastante utópica en muchos de sus presupuestos; entusiasta y visceral, en algunas de sus críticas, pero donde, en todo caso, se refleja un empeño ecuménico, vigente en todo su estilo y, últimamente, reformulada en su «*Ética mundial*».

Naturalmente que estamos ante un libro de talante progresivo. Por eso es fácil que muchas de sus formulaciones encuentran mayor o menor resistencia en los círculos conservadores que siempre van a buscar los flancos débiles en una obra pluriforme en la que se entrecruzan la fe y la cultura; la historia y la política; las creencias y las teologías.

Como en sus mejores obras, es asombroso, también aquí, el gran despliegue cultural exhibido por Küng, producto indudable de una tarea de equipo, no sólo muy hábilmente homogeneizada desde su concepción y montaje temático, sino, además, escrita con una gran fluidez de estilo.

Entre los rasgos más valiosos del volumen sobresa le temple de novedad con que se exponen los problemas ya conocidos, tanto de tipo social, político, religioso o teológico. Esto transforma la lectura de *Judaísmo* en una tarea apasionante. A ello también ayuda el inmenso arsenal de notas que lo complementan. Acertados son también los gráficos, muy esclarecedores, lo mismo que sus dos índices: onomástico y general. La impresión y presentación son excelentes.—MANUEL ALCALÁ, S.J. Centro Loyola. Madrid.

- J. ESPEJA, *Iglesia en camino. Desde la sociedad actual* (Teología siglo XXI, 2), Ed. San Pablo, Madrid 1933, 263 p., ISBN 84-285-1598-0.

Hace una década J. Espeja expuso en su obra *La Iglesia, memoria y profecía* (Salamanca 1983) una eclesiología «con preocupación misionera» que, partiendo de los rasgos de la sociedad del momento, pretendía descubrir los caminos que debía seguir una presencia pública y profética de la Iglesia. Diez años después, *Desde la sociedad actual* —tal y como reza el subtítulo de la obra que presentamos— ofrece un ensayo de «eclesiología narrativa» que prolonga aquella reflexión, rastreando los pasos dados por la Iglesia en estos años en la nueva situación cultural española.

La Iglesia es la comunidad animada por el Espíritu de Jesucristo y, por tanto, llamada a caminar «en el seguimiento de Cristo» (primera parte), «a tientas en la nueva cultura (segunda parte) y «mirando al porvenir» (tercera parte).

La primera parte (p. 11-99) señala aquellos aspectos de la conducta de Jesús de mayor actualidad e ineludibles para la comunidad cristiana y que la Iglesia ha de «re-crear»: intimidad con el Padre, dedicación al reino de Dios y opción por la causa de los pobres (p. 20). Frente a un modelo jurídico de Iglesia que enfatiza la identidad de la Iglesia en sí misma, Espeja opta por un modelo histórico que, en referencia al anuncio del reino, pone de relieve que la Iglesia se constituye en la misión: «Evangelizar constituye la identidad más profunda de la Iglesia» (EN 14).

La segunda parte (p. 103-206) recoge reflexiones del autor vertidas ya en revistas de pastoral (Misión Abierta, Sal Terrae, Razón y Fe, Corintios XIII), que indican el tono general de la obra. El hilo conductor de esta sección es el diálogo Iglesia-sociedad en la España de los dos últimos lustros. Ahí se aborda una problemática amplia: el fenómeno de la descristianización (c. 3), los cristianos en partidos de derechas e izquierdas (c. 5), una relectura de GS en el período postconciliar (c. 6), el diálogo con la nueva cultura (c. 7). En el último capítulo de la segunda parte, Espeja toma postura frente al llamado «segundo período conciliar», pasando revista al Nuevo Catecismo, la IV Conferencia del CELAM, los *Lineamenta* del próximo Sínodo de Obispos sobre la vida consagrada y la *Veritatis Splendor*.

Finalmente, «mirando al porvenir» (p. 209-258), en la situación de ruptura actual entre fe cristiana y cultura moderna hay que apostar por «una espiritualidad de la encarnación» para recuperar el talante contemplativo cristiano. El libro concluye con un epílogo donde el autor resume qué significa creer en la Iglesia.—S. MADRIGAL. Facultad de Teología. U. P. Comillas. Madrid.

H. J. SIEBEN, *Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee* (Frankfurter Theologische Studien, 37). Verlag Josef Knecht. Frankfurt am Main 1990, 303 p., ISBN 3-7820-0610-0.

Los llamados «concilios particulares» ocupan un lugar específico en la historia de la Iglesia junto a los concilios universales o ecuménicos. Sin embargo, el interés de la investigación se ha centrado preferentemente en los concilios ecuménicos. Sobre los concilios particulares contamos ya con el trabajo de S. C. Bonicelli (*I concili particolari da Graziano al concilio di Trento*, Brescia 1971) que, como el título indica, cubre la etapa desde el *Decretum Gratiani* hasta Trento. La presente obra agrupa, bajo el título genérico *Concilio particular*, ocho estudios independientes que analizan esas formas de la vida sinodal de la Iglesia que son los concilios provinciales, nacionales y diocesanos. Sieben dedica el primero de sus estudios (p. 11-38) a la noción misma de «concilio particular» en la iglesia antigua. Para ello examina las disposiciones legales o cánones relativos a los concilios provinciales, así como la literatura que acompaña a los acontecimientos conciliares (especialmente las cartas de Cipriano), planteando, finalmente, la cuestión de si el término *concilium particulare* —fraguado en la Edad Media por contraposición a *concilium generale*— refleja adecuadamente la idea que del concilio local tenía la Iglesia antigua.

El segundo estudio (p. 39-79) analiza la realidad del concilio nacional en cuatro momentos: las actas de los concilios nacionales celebrados en Francia y España (siglos VI-VII); los escritos sobre la reforma eclesial (siglos XIV-XVI); las obras históricas sobre los concilios nacionales franceses de Pierre de Marca y Louis de Tomassin

(siglo xvii); los manuales teológicos del siglo xviii. Finalmente, se tematiza la relación entre Roma y los concilios nacionales, una relación marcada por las dist. xvii y xviii del Decreto de Graciano que ponen el concilio nacional bajo la férula papal, tanto en su convocatoria como en sus competencias.

Los tres estudios siguientes constituyen un bloque temático dedicado al sínodo diocesano. El primero de ellos (p. 79-126) determina la historia de la idea de sínodo diocesano en el período que va desde Trento hasta el sínodo de Pistoya, ejemplificada en la obra de Carlos Borromeo en la iglesia de Milán y en la discusión suscitada por el jansenismo en el siglo xviii. La pregunta de fondo radica en la relación obispo-clero planteada al interior del sínodo diocesano, cuestión paralela *mutatis mutandis* a la relación papa-concilio. El jansenista G. B. Maulrot defendió la tesis del poder de decisión de los párrocos en el sínodo diocesano. Esta teoría del sínodo diocesano ha querido ser llevada a la práctica en Pistoya (1786) por el obispo reformista Scipione Ricci. Los otros dos estudios enlazan con esta discusión sobre el sínodo diocesano en la Alemania de mitad del siglo xix, pues en torno al sínodo diocesano se articulaba la demanda de democratización en la Iglesia. Si bien presenta esta problemática en dos momentos: la conferencia de obispos celebrada en Würzburg en 1848 (p. 127-161) y la discusión ulterior entre 1848 y 1850 (p. 162-192).

El sexto estudio (p. 193-228) analiza la historia de la interpretación de los cánones III, IV y V del concilio de Sárdica (342) desde sus orígenes hasta nuestros días. Estos cánones constituyen el primer pronunciamiento de un sínodo sobre la relación entre el papa y el concilio bajo el punto de vista de la apelación al papa después de una decisión conciliar. Su importancia radica en la utilización de estos cánones como fundamento del primado de la sede romana sobre la Iglesia universal. Los dos últimos estudios se centran en los sínodos romanos del primer milenio. Desde el siglo II hasta el siglo XI se han celebrado numerosos concilios en Roma (entre 170 y 220); sin embargo, son pocas las actas conservadas y es difícil dar respuesta a la pregunta planteada en primer lugar: la relación entre el papa y el sínodo romano (p. 229-264). En el último estudio del libro (p. 265-293) se da respuesta a la pregunta acerca de los participantes en dichos sínodos.

La aproximación de Sieben al «concilio particular» es eminentemente histórica; sin embargo, no está exenta de un interés eclesiológico actual. Una de las tareas eclesiológicas del presente radica en la aclaración de la naturaleza teológica de las conferencias episcopales y los concilios nacionales representan, entre las diversas formas de concilios particulares, su antecedente histórico. Por otra parte, los sínodos diocesanos se han presentado como un impulso para la democratización de la Iglesia. El estudio de la tradición eclesial ha de servir para la reflexión actual.—S. MADRIGAL.

RAMÓN GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana*, EUNSA, Pamplona 1992, 849 p., ISBN 84-313-1184-3.

El título de esta obra no debe inducirnos a equivocación. Se trata pura y simplemente de un tratado de moral así confesado paladinamente en el subtítulo que ofrece la contraportada, «*Curso de teología moral fundamental*». El peso del día y del trabajo lo ha llevado García de Haro, ayudado por Ignacio de Celaya, William E. May y José María Yanguas.

Se trata, nada menos, que de un volumen de 850 páginas en las que hay extensión más que suficiente para trazar fundamentos y elevar sobre esa cimentación,

por encima del suelo, un bajo y unas cuantas plantas, aunque, sin embargo, quede aún el ático por construir.

La estructuración del conjunto es sólida. Componen el conjunto ocho capítulos. El primer capítulo, «Noción e historia de la teología moral», muestra un buen análisis de lo que hay que entender por Teología Moral, así como de la distinción entre moral cristiana (evangélica) y ética natural, con un rápido recorrido bien logrado que concluye en el Vaticano II y las consecuencias renovadoras pedidas en el Decreto O. T. n. 16 del mismo.

Los contenidos de los restantes capítulos se dedican al *fundamento* de la moralidad; al *último fin* del hombre; a la libertad, la gracia y el *obrar humano*; a la *ley* moral como guía a la perfección y plenitud de la vida humana; a la *conciencia* moral; a las *virtudes* humanas y sobrenaturales del cristiano y, por fin, a la lucha contra el *pecado* y la conversión permanente.

En la anterior enunciación hemos subrayado, por nuestra cuenta, determinadas palabras. Con tal subrayado queremos mostrar que el estilo de la fachada del edificio construido es clásico. Aparecen los mismos tratados y casi en el mismo orden de una moral fundamental «tradicional» sin querer significar con ello reproche de envergadura. Porque la renovación, dejando lo sobrepasado y asumiendo lo actual válido, no falta y lo encontramos, si no en la fachada, sí en la distribución y decorado interior de cada planta de nuestro edificio comparativo. Ni más, ni menos.

Por eso hallamos un tratado de antropología teológica, una cristología..., en los lugares oportunos en que era necesaria la interrelación entre teología moral fundamental y teología sistemática, por imperativo insoslayable e insoslayado para las necesidades de nuestros días.

Con toda seguridad se habrá estado esperando pacientemente la publicación del «Catecismo de la Iglesia Católica» y, sobre todo, la encíclica «Veritatis Splendor» sobre Teología Moral. Los diversos aplazamientos decidirían no demorar más la edición de *La vida cristiana*. Por ello no se recogen las enseñanzas de tal par de documentos eclesiásticos de una manera explícita. Sin embargo, se puede afirmar que se da una perfecta sintonía con ambos y que, si se hubiesen conocido de antemano, no habrían modificado ni una «iota» lo expuesto en *La vida cristiana*. Se da una identificación de líneas y una yuxtaposición perfecta de planos.

Ciertamente nos hubiera gustado más una bibliografía y unas citas menos llamativamente desproporcionadas en algunas ocasiones. El índice final de autores es elocuente para iluminar este aserto.

También nos hubiera gustado que a un trabajo y a un volumen de este tamaño no se le minusvalorara editorialmente, al menos nominalmente, con la denominación de «Manual». Se trata de algo más con sus respectivos aspectos ocasionales de investigación, aunque sólo sea desde determinado punto de vista.

Por último, una pregunta: ¿Se ha pensado en otro u otros dos volúmenes de moral especial? Ruiz de Haro y sus colaboradores tendrían que animarse. Es un servicio.—GONZALO HIGUERA. Facultad de Teología. U. P. Comillas. Madrid.

P. RODRÍGUEZ - F. OCARIZ - J. L. ILLANES, *El Opus Dei en la Iglesia* (Colección Cuestiones Fundamentales), Rialp, Madrid 1993², 346 p., 23,5×15,5 cm., ISBN 84-321-2969-0.

Como indica el subtítulo, se trata de una *Introducción eclesiológica a la vida y el apostolado del Opus Dei*.

Escrito por teólogos miembros del Opus Dei, lo prologa Mons. Alvaro del Portillo y se añaden la Constitución apostólica *Ut sit* (que lo erige en Prelatura personal, el 28 de noviembre de 1982) y los *Estatutos*.

P. Rodríguez analiza su estructura y misión, en cuanto Prelatura personal integrada por laicos y sacerdotes al servicio de la difusión de la llamada universal a la santidad en medio del mundo, considerando su inserción en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares. Fue *Presbyterorum Ordinis*, n. 10, la que introdujo la figura de la Prelatura personal para realizar peculiares obras pastorales. Se trata de un fenómeno pastoral nuevo y, a la vez, tan viejo como el Evangelio. Además de la Prelatura en sentido estricto, incluye la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz, como asociación de clérigos inseparablemente unida. Existen, además, los asociados Cooperadores. Por lo demás, el *espíritu o espiritualidad del Opus* es evidentemente una realidad operativa que le trasciende, entendido como institución. Ya desde el 2 de octubre de 1928 existía ese carisma con el *mensaje* de que *los cristianos corrientes no necesitan hacerse religiosos, pues todos los caminos de la Tierra pueden ser ocasión de un encuentro con Cristo*. Sólo se excluye, pues, del camino del Opus a los miembros de institutos de vida consagrada. Sin embargo, la presencia *orgánica* y *ministerial* de sacerdotes ha sido esencial en el Opus Dei. Y la Constitución *Ut sit* reconoce que la forma originaria de la comunidad y de la misión cristianas (su estructura interna *fieles/sagrado ministerio*) puede estructurar externamente comunidades que no sean Iglesias particulares, sino instituciones de la Iglesia universal. En el Opus se encuentran las dos formas de participar del sacerdocio de Cristo, con prioridad *sustancial* de los laicos y prioridad *funcional* del sagrado, ministerio, cuya cabeza (el Prelado) detenta la *sacra potestas*. Pero las Prelaturas personales no son, como la Iglesia particular, *ad imaginem* de la Iglesia universal, sino *ad peculiaris opera pastoralia*. Por eso, también en el Opus Dei los *compromisos bautismales* están *modalizados* por un *compromiso vocacional* propio, aunque el Fundador concebía su Obra más bien como una familia, gobernada *colegialmente*, sin clericalismos.

Ocáriz reflexiona sobre la vocación al Opus Dei como manifestación concreta de la vocación bautismal, que no «saca a nadie de su sitio». A pesar del Vaticano II, sigue arraigada la concepción de la santidad como algo al alcance de pocos. Pero no es sólo universalidad *subjetiva* (todos llamados), sino también *objetiva*: toda realidad de la vida ordinaria debe ser *medio* para santificarse. El Opus anticipó la teología del laicado. Lo que *añade* de peculiar la vocación al Opus Dei es el *cauce*, sin que comporte nueva *consagración*, añadida a la bautismal. Los Estatutos precisan las diversas modalidades de vinculación: Numerarios, Agregados (también con celibato apostólico, pero que viven con la familia ordinariamente) y Supernumerarios, sin compromiso de celibato, tanto en la rama masculina como en la femenina; pero todos con la misma vocación a la santidad y al apostolado, pues *para cada uno lo más perfecto es —siempre y sólo— hacer la voluntad de Dios*.

Illanes reflexiona sobre la secularidad como condición del cristiano corriente y, por tanto, de los fieles de la Prelatura. Este mensaje colisionaba con la identificación práctica entre llamada a la santidad y vocación religiosa. Lo nuestro —decía el Fundador— «no es el estado de perfección, sino que cada uno busque la perfección en el propio estado». La vocación laical testimonia la capacidad del Evangelio para vivificar ya ahora las realidades temporales. Se trata de *santificar el trabajo, santificarse en el trabajo y santificar a los demás con el trabajo*. Con naturalidad, sin uniforme ni distintivo alguno; porque redención y creación, santidad y mundo, eternidad y tiempo son realidades que se compenetran. *El trabajo nace del amor, manifiesta el amor, se ordena al amor*; si no fuera así, resultaría alienante. Hay que tener la mentalidad «de un buen padre de familia numerosa y pobre». Pero se

puntualiza: *El arma del Opus Dei no es el trabajo; es la oración. Por eso convertimos el trabajo en oración, y tenemos alma contemplativa.*

Vemos, pues, que el carisma del Opus corresponde al desafío formulado por su Prelado en la Misa celebrada el 18 de mayo de 1992, tras la beatificación del Fundador: «¡Sí!, es posible *ser del mundo sin ser mundanos*; es posible permanecer en el lugar de cada uno, y al mismo tiempo seguir a Cristo y permanecer en él.» Los escritos del Fundador, profusamente utilizados en este libro, junto con los Estatutos, pueden darnos una idea más cabal de la eclesialidad del Opus Dei, superando los tópicos al uso, de modo que, aun en el caso de que no consigamos saber exactamente qué es, al menos nos formemos una idea más adecuada de lo que debe ser.—AURELIO GÓMEZ OLEA.

NOTICIAS DE LIBROS

JEAN-PIERRE TORRELL, O.P., *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Editions du Cerf, París 1993, 592 p., 19×13 cm. Col. «Vestigia». Pensée antique et médiévale», n. 13.

Por difícil que parezca, se trata de un libro original y, en una medida muy alta, útil y oportuno. El título y subtítulo lo quiere significar. Iniciación a Sto. Tomás de Aquino. Su persona y su obra. Es una aproximación total. El Tomás especulativo, filósofo y teólogo ha oscurecido muchas veces al hombre y a la persona. El método escogido por el autor es sustancialmente narrativo de una existencia, en la que se somete a revisión, análisis y puesta al día de cuanto se ha dicho por los historiadores e investigadores. La persona prima sobre la obra, pero la persona en acción, lo que lleva consigo narrar cada paso de su vida, su contexto humano, social y académico. Profundizar a través de sus escritos, cómo es, cómo piensa y cómo reacciona. Descubre el autor los rasgos temperamentales de Tomás, su lado polémico cuando lucha contra sus adversarios, v. gr., en la polémica con los profesores (maestros de teología) «seculares», opuestos a la entrada en el gremio de los religiosos, dominicos y franciscanos. Igual fervor y pasión frente a sus adversarios doctrinales, no sólo los averroístas, sino toda una tradición agustiniana conservadora que se oponía a las posiciones más modernas inspiradas en el Aristóteles nuevamente descubierto. La cuestión de las influencias aristotélicas con sus derivaciones heterodoxas, las impugnaciones, condenaciones y rehabilitaciones y defensas, sobre todo a la hora de la canonización de Santo Tomás, adquieren en el libro un tratamiento pormenorizado. Aparece la tenacidad de Tomás en la defensa de Aristóteles y del mismo Averroes contra los propios y verdaderos «averroístas» (Siger). Tomás también es el «predicador», el que vierte su fe y su santidad en lo que escribe para enseñar. Un capítulo poco conocido dedicado a reseñar sus sermones «universitarios». La semblanza de Tomás no se acaba con su vida. El «día siguiente» (*le lendemain*) difícil (discusiones académicas y eclesiásticas en torno a su obra y su vida) se narran y se clarifican con abundante información y seguro criterio. El autor anuncia un libro sobre la espiritualidad y santidad de Tomás de A. Cierra el volumen una depurada cronología del Santo y una amplísima bibliografía puesta al día.—L. MARTÍNEZ G.

L. MALDONADO, *La homilía: predicación, liturgia, comunidad*, Ed. San Pablo, Madrid 1993, 183 p., ISBN 84-285-1566-2.

En nuestro país escasea notablemente la bibliografía sobre el ministerio de la Palabra. Luis Maldonado, «intentando llenar algo este vacío», nos presenta este ensayo. Hay que agradecerle su trabajo, en el que al rigor de la fundamentación y la seriedad de los planteamientos teológicos, suma la claridad expositiva y orientaciones para la praxis.

El autor divide su libro en cinco capítulos, los cuales bien pueden considerarse organizados en torno a dos grandes bloques. El primero, bíblico-teológico, estudia la homilía como predicación específica: acción kerigmático-evangelizadora (capítulo 1); acción litúrgico-celebrativa (capítulo 2), y acción comunicativa y comunitaria (capítulo 3). En el segundo, práctico-pastoral, parte de un análisis descriptivo del lenguaje homilético (capítulo 4) y finaliza con una propuesta metodológica para la preparación (capítulo 5).

Esta obra puede ser muy útil para lograr una correcta comprensión y práctica de la homilía, anuncio evangelizador comunicado en la celebración de la comunidad, repercutiendo en una disminución de la mala imagen y del sentido peyorativo que envuelve con harta frecuencia a las palabras «homilía» y «predicar».—P. L. RUTZ, S.J.

JOSEF-IGNASI SARANYANA, *Grandes maestros de la teología. I. De Alejandría a México. Siglos III al XVI*, Atenas, Colección Síntesis, Madrid 1994, 276 p., 21×13,5 cm., ISBN 84-7020-344-4.

Saranyana, profesor ordinario de Historia de la Teología en la Universidad de Navarra y autor especializado en filosofía y teología bajomedievales así como en teología americana de los siglos XVI y XVII, nos ofrece en este libro doce aproximaciones a otros tantos teólogos católicos, pertenecientes a tiempos y problemáticas tan distintas y distantes como las que van del alejandrino Orígenes (†254) a los teólogos religiosos españoles inculturados en México: el agustino Alonso de la Vera Cruz (1507-1584) y los dominicos Bartolomé de Ledesma (1525-1604) y Pedro de Pravia (1525-1590), pasando por las autoridades de siempre: Agustín de Hipona, Anselmo, Tomás de Aquino, los franciscanos Buenaventura, Duns Scoto y Guillermo de Ockham, además del confuso intérprete del tomismo, el cardenal dominico Cayetano. Amén de un apéndice o *excursus*, no sabemos si pretendido o no, sobre la problemática que las XXIV tesis tomistas levantaron en la teología española y romana, especialmente dentro de las facultades de la Compañía de Jesús durante los años que van de 1914 a 1919.

Tres cosas llaman la atención en este libro: la primera, la distinta y distante problemática tratada; la segunda, la pretensión, no siempre lograda y un tanto artificiosa, por armonizar e iluminar problemas metodológicos, gnoseológicos y propiamente teológicos que a pesar de lo que nos diga el autor permanecen abiertos a nuevas hipótesis y estudios; la tercera, el marcado carácter escolar, que hace que el autor esté más preocupado por la claridad de su exposición que por la complejidad de los problemas que aborda.

Excelente, la redacción.—ALFREDO VERDOY.

MARTÍNEZ GIL, FERNANDO, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid 1993, 700 p., 21×14 cm., ISBN 84-323-0799-8.

El autor, doctor en Historia Moderna por la Universidad Complutense de Madrid y en la actualidad docente en la sección toledana de la Facultad de Letras de la Universidad de Castilla-La Mancha, además de conocido autor de relatos para jóvenes y Premio Lazarillo en su edición de 1986, nos ofrece en esta obra los resultados y conclusiones de su tesis. En ella se estudia la muerte tal como se entendía y vivía en la España de los Austrias: como sistema de adaptación a través del cual el hombre integra una suprema angustia en lo racional y como reflejo de la vida, de las desigualdades y tensiones sociales.

La información y el material utilizados provienen del estudio de una gran diversidad de fuentes: testamentos, registros parroquiales, sinodales, artes de morir, iconografía y literatura, casi todos ellos de Toledo y del centro de España.

Tras una larga primera parte introductoria, dedicada a fuentes y metodología, el autor nos presenta en largos capítulos las formas de morir en el renacimiento y barroco; presta especial atención y espacio al ceremonial de la muerte que es presentada con toda clase de detalles. La agonía en las artes de morir, la pompa fúnebre, el destino del cuerpo, las misas y sufragios como monedas de salvación, el destino del alma y las confidencias de los testamentos... son largamente tratados. La aportación de este libro, bien escrito y muy cuidado, se encuentra precisamente en los testimonios e hipótesis arrojados sobre la presencia de la muerte en la vida de los hombres y de la Iglesia.—ALFREDO VERDOY.